Orbis Biblicus et Orientalis 107

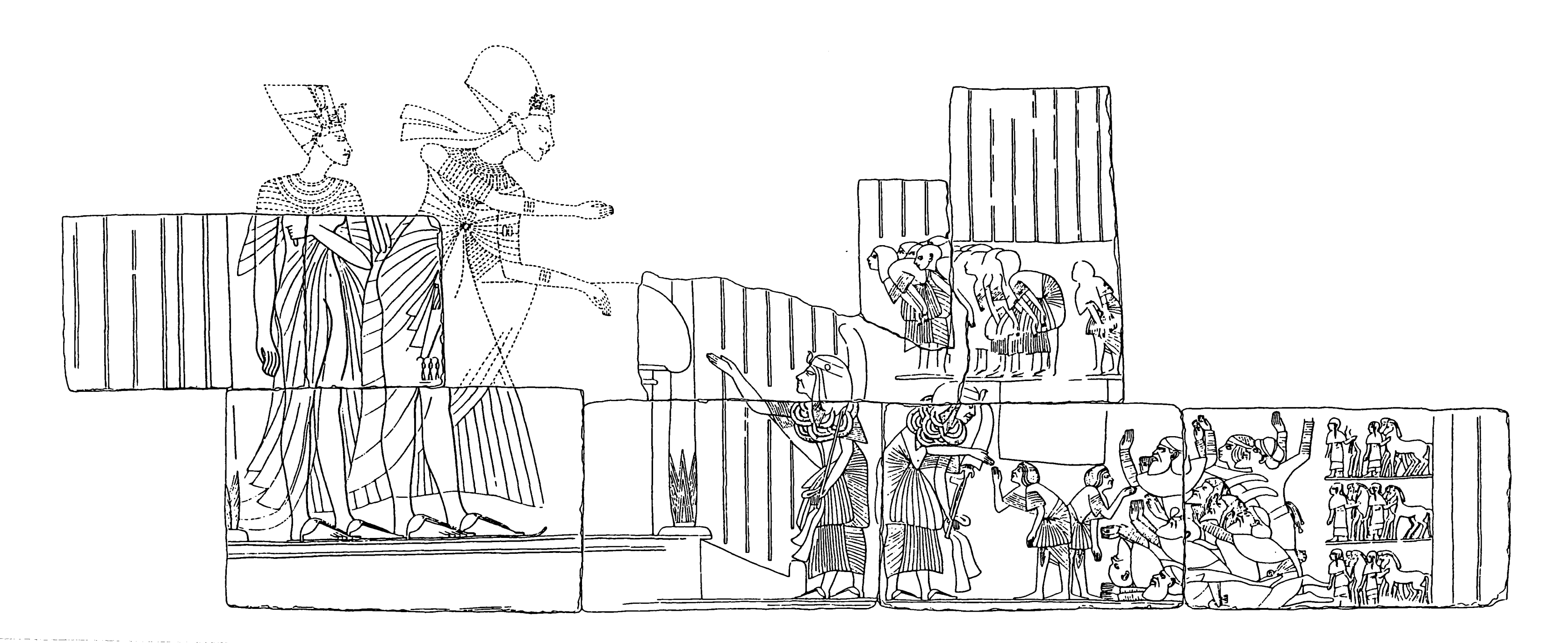
Thomas Staubli

Das Image der Nomaden

im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Dieser leicht ergänzte Ausschnitt aus dem Grab des Haremhab (vgl. Abb. 30b) zeigt - gemäss einer Inschrift - „ewige Fremdlinge, die nicht wissen, wie sie leben können..." an der ägyptischen Grenze. Ein Dolmetscher übersetzt ihre Bitte um Asyl dem Aussenminister Haremhab, der sie seinerseits dem Pharao Tutanchamun und seiner Gemalin Anchesenamun unterbreitet. Die Szene illustriert die ethnozentrische und vom König dominierte ägyptische Ideologie. Die nomadischen Fremdlinge erscheinen in diesem Weltbild, zu „neun Bogen" stilisiert, zusammen mit ihrem Gesinde am unteren Ende der Bedeutungs- und Zivilisationsskala. Analoge Szenen werden uns aus der anderen Perspektive im Alten Testament geschildert: im Rahmen der Erzvätererzählungen (Gen 12,10; 26,1), der Josephsnovelle (Gen 42,1f) und in den Exilsmemoiren (Jer 43,6f).



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Staubli, Thomas:
Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn / Thomas Staubli. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991
(Orbis biblicus et orientalis; 107)
Zugl.: Freiburg, Schweiz, Univ., Diss.
ISBN 3-525-53740-9 (Vandenhoeck und Ruprecht) Gb.
ISBN 3-7278-0769-5 (Univ.-Verl.) Gb.
NE: GT

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

ISBN 3-7278-0769-5 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53740-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER TEXTFIGUREN

VORWORT

Am Usprung dieser Arbeit stand eine Sammlung mit altorientalischen Bildern von Othmar Keel zum Thema 'Nomaden' und ein kleiner Aufsatz seiner Frau Hildi Keel-Leu, in dem erstmals ein Teil dieser Bilder themenspezifisch publiziert wurden. Im Rahmen einer Lizentiatsarbeit erweiterte und kommentierte ich die Bildersammlung. Schliesslich liess ich mich von Othmar Keel überzeugen, dass das Material eine Veröffentlichung lohne und eine eingehendere systematische Untersuchung verdiene. Im Sommer 1989 lag diese Arbeit der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg als Doktoratsthese vor und wurde von ihr akzeptiert.

Aus drei Gründen zog sich die Drucklegung hin: Zum einen nahm sich Ernst Axel Knauf (Heidelberg) die Mühe einer eingehenden Lektüre des Manuskripts, was sich in vielen bereichernden Bemerkungen und Hinweisen niederschlug, die nach Möglichkeit für den Endtext berücksichtigt wurden. Zum andern nahm die vor – allem wegen dem Bildteil – technisch komplizierte Redaktions- und Editionsarbeit mehr Zeit in Anspruch als erwartet. Zum dritten behinderte meine zeitintensive Tätigkeit in der bibelpastoralen Erwachsenenbildung ein zügiges Fertigstellen der Druckvorlagen. Im Übrigen ist es aber diese Arbeit mit Frauen und Männern an der Basis, die mich von Anfang an zu einer solchen Schreibtischarbeit motivierte und die Tätigkeit erdete, wo sie zum Selbstzweck zu verkommen drohte.

In diesen Kreisen wird mir in besonderem Masse bewusst, dass niemand aus sich selber schöpft, sondern wir alle auf ein gegenseitiges Nehmen und Geben angewiesen sind. Dies gilt auch für die vorliegende Arbeit, an der direkt oder indirekt viele Personen mitgewirkt haben. Besonders ohne die freundschaftlichen Anregungen und väterlichen Unterstützungen von Othmar Keel wäre diese Arbeit unvorstellbar. Er hat sie von Anfang an begleitet, begutachtet und schliesslich auch in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ aufgenommen. Hildi Keel-Leu hat nicht nur einige neue Zeichnungen beigesteuert, sondern mir auch immer wieder in selbstverständlicher Weise Unterkunft im eigenen Haus gewährt. Dominique Barthélemy, der zweite Gutachter, Adrian Schenker, Georg Schelbert, Max Küchler, Andrea Jäkle und besonders Christoph Uehlinger sind mir mit Hinweisen und Korrekturen, mit Rat und Tat oder einfach als InspiratorInnen hilfreich zur Seite gestanden. Ernst Axel Knauf (Heidelberg) setzte sich wie bereits erwähnt in sehr zuvorkommender Weise mit dem Manuskript auseinander, wobei er mit seinen Wissensschätzen nicht knauserte und mit seinen Ansichten nicht hinter dem Berg hielt. G. Rühlmann (Halle-Wittenberg) zeichnete einen Skarabäus, und Andreas Rothacher (Zürich) fertigte eine Rekonstruktionszeichnung an. Marius Fasel (Fribourg) stellte die fotomechanischen Vorlagen des Bildteils her. Mein Bruder Gallus half bei der Fertigstellung einiger Textfiguren.

Nicht wegzudenken wären die vielen schönen Stunden, die ich in den vergangenen Jahren in lustvollem Austausch mit Afra Fraefel (Bern), Michael und Marie-Theres Döhrbeck (Biel), Dominik Perler (Fribourg), Hans G. Strauch (München), Johannes P. Floß (Aachen), Pierre Casetti (Bern), Werner Egli (St. Gallen), meiner Schwester Claudia und vielen anderen verbringen durfte und in denen Zeit und Erleben eins waren. Allen Genannten danke ich von ganzem Herzen. Meine Eltern schliesslich haben mir dieses Studium finanziell und mit grossem Vertrauen ermöglicht. Ihnen ist das Buch gewidmet.

Es ist nicht lange her, dass in Zentraleuropa rund eine Million Menschen mit 'nomadisierender' Lebensweise in einem bis heute fast totgeschwiegenen Holocaust umgebracht wurden (BERNADAC C., L'holocauste oublié. Le massacre des tsiganes). Noch heute werden vielerorts Nomadenkinder im Namen des Fortschritts zwangsweise zur Sesshaftigkeit umerzogen (SACHS S., Aus Nomadenkindern werden Schüler). Während ich diese Zeilen schreibe, werden am persischen Golf Städte, Ölfelder, Länder und Meere zerstört und Menschen psychisch und physisch vernichtet mit einem unvorstellbaren Einsatz nie gesehener Waffen und einem propagandistischen Aufwand, den sich nicht einmal Ramses II (vgl. II 1.4.6.) oder Assurbanipal (vgl. II 2.5.) hätten träumen lassen. Zehntausende von Menschen werden im Irak zum Nomadisieren übergehen müssen, wie zuvor schon die verfolgten kurdischen Bergstämme, oder vollständig entwurzelt werden, wie die asiatischen Gastarbeiter jener Region. 'Dimorphic oscillation' und 'parasocial leaders' (M. ROWTON) sind zu abstrakte Begriffe für das, was sich hier ereignet. Blut und Tränen werden im Sinne der Sieger weggezaubert. Soll dieses Buch deshalb nicht zum zynischen Spielzeug orientalistischer Wissenschaftlerei mit den Knochen der Opfer von gestern für gelangweilte westliche Akademiker von heute werden, so bleibt – wider alle Vernunft – zu hoffen, dass es dazu beiträgt, das einseitige Image von Randgruppen unserer Zivilisation selbstkritisch zu überdenken und überwinden zu helfen.

Fribourg, im Februar 1991 Thomas Staubli

I

EINLEITUNG

0. VORBEMERKUNG

Die archäologischen und ethnologischen Daten zum Vorderen Orient sind in den letzten Jahren dank umfassenden Feldstudien und neuen Auswertungsmethoden stark angewachsen. Die gesamte Forschungssituation ist seit Ende des Zweiten Weltkrieges immer offener, demokratischer und pluralistischer geworden. Dies hat auch in der Erforschung der Nomaden zur Falsifikation alter Paradigmen und einer kaum mehr überblickbaren Flut neuer Theorien, Modelle, methodischer Regeln, anthropologischer Systeme und archäologischer Rekonstruktionen geführt. Ein Hauptgrund für diese Theorieninflation rund um das Thema Nomadentum ist das Interesse der Bibelwissenschaft an einer möglichst genauen Beschreibung der alttestamentlichen Lebenswelt, in der Hoffnung, damit auch den Sitz im Leben alttestamentlicher Literatur zu erfassen und einen Schlüssel zu deren Interpretation zu gewinnen.

Bei genauerem Hinsehen stellt sich heraus, dass diese Theorien und Systeme stark voneinander abhängig sind, bloss den einen oder anderen Aspekt derselben Sache etwas besser ausleuchten, jedoch auf dieselben Quellen zurückgreifen und so im Grossen und Ganzen wenig Neues bringen. Diesen Theorien soll hier keine neue hinzugefügt werden, da sie sich bei der Anwendung auf einen bestimmten Fall durch unzählige Modifikationen fast vollständig auflösen. Vielmehr soll in dieser Arbeit in dieser systematischen Form bisher kaum erschlossenes Quellenmaterial zusammengestellt und in Bezug auf das Alte Testament interpretiert werden.

In der Einleitung geht es um einige Begriffsklärungen und eine Einbettung der Arbeit in die bisherigen Fragestellungen und Ergebnisse der Nomadenforschung, allerdings keineswegs mit dem Anspruch, hier eine Forschungsgeschichte darzubieten. Es sollen im Gegenteil nur kurz das Interesse der Bibelwissenschaft am Thema, die verschiedenen Approaches der Forschung und die Eigenart dieses Zugangs zur Problematik dargestellt werden, damit sich der/die LeserIn im Folgenden besser orientieren kann.

1. DAS INTERESSE DER BIBELWISSENSCHAFT AM THEMA

In den gängigen Darstellungen der Geschichte Israels wird die Frage nach dem nomadischen Milieu regelmässig bei der allfälligen Rekonstruktion des Patriarchenzeitalters und vor allem im Rahmen der Landnahmetheorien diskutiert. In religionsgeschichtlicher Hinsicht stellt sich bei der Diskussion um die Herkunft des JHWH-Glaubens und des mit diesem evtl. verbundenen Monotheismus die Frage einer nomadischen Provenienz.

1.1. DIE PATRIARCHEN

Während vor noch nicht allzulanger Zeit die Erzvätererzählungen Anlass dazu boten, die Vorgeschichte Israels zu rekonstruieren[1], wird heute von vielen aufgrund archäologischer Neuansätze[2] und der Kritik am ALT'schen 'Gott der Väter'[3] auf die Rekonstruktion einer vorisraelitischen Überlieferungsgeschichte und ihres Sitzes im Leben verzichtet[4]. H. DONNER hält demgegenüber fest, dass die Lebensweise der Patriarchen, wie sie uns in der Genesis dargestellt wird – zeltende Kleinviehzüchter, die nebenbei Landwirtschaft und Weinbau betrieben, auf die Jagd gingen, den Status von Schutzbürgern hatten, von den Sesshaften Grundstücke erwarben und mit ihnen Verträge abschlossen –, genau der Lebensweise zumindest eines Teiles der Frühisraeliten entsprach[5], und dass der 'Gott der Väter', solange er nicht eindeutig als späte Konstruktion erwiesen sei, für die Historizität der Väter spreche[6]. Allerdings wird auch er nicht darum herumkommen, in den Patriarchengeschichten Reflexe verschiedenster Zeiten und Milieus zu sehen und sich die Frage gefallen lassen müssen, ob es Menschen mit derart disparaten Lebensbereichen jemals gegeben hat. Gerade der Weinbau etwa gilt ja als Statussymbol schlechthin der Sesshaften.

Wie immer man sich zu dieser Frage stellt, die wichtigste ausserbiblische, historische Grösse, die sich im Umfeld der (fiktiven) Erzväter bewegte und allenfalls sogar mit ihnen identifiziert werden könnte, sind die Schasu der ägyptischen Quellen[7]. Gerade für diese Schasu aber existiert reiches ikonographisches Material (vgl. II 1.4.).

---

[1] VAUX R. DE, SBS 3; WESTERMANN C., EdF 69-93 (Lit.).

[2] Vgl. bes. THOMPSON T.L., BZAW 133; DERS., JAOS 98 (1978), 76-84; DERS., JSOT 9 (1978), 2-43, wo er festhält: 'The recognition of an agricultural, potentially indigenous, Palestinian origin of the Iron Age population of the territory of Israel (dies der archäologische Neuansatz im Gegensatz zur herkömmlichen Infiltrationstheorie, T.S.), ... makes it critically important to recognize that a "history of Israel" prior to the Iron Age, with its implication of the existence of an entity or concept - of an "Israel" with national implications - is not as yet unidentified (...) but is no longer to be seriously considered!' (S.37) - Ähnliche Positionen vertreten LEMCHE N.P., Early Israel; AHLSTRÖM G.W., Who Were the Israelites?; COOTE R.B./WHITELAM K.W., The Emergence of Ancient Israel; FRITZ V., BA 50 (1987) 84-100; BOLING R.G., SWAS 6 (1988); FINKELSTEIN I., Archaeology; CALLAWAY J.A., The Settlement, 53-84; KNAUF E.A., Biblica 69 (1988) 153-169.

[3] Vgl. zuletzt KÖCKERT M., FRLANT 142 (1988).

[4] SETERS J. V., Abraham; BLUM E., Komposition 491f.

[5] ATD 4/1, 76f; vgl. OLB I, 509.

[6] A.a.O. 81.

[7] Zur Kritik U. WORSCHECHs an einer solchen möglichen Identifikation s.u. III 1.4.2. Zur Kritik an L.E. STAGER und F.J. YURCO vgl. II 1.4.5.

1.2. DIE LANDNAHME

Die Frage der Historizität der Patriarchen ist letztlich nicht unabhängig vom jeweils zugrundeliegenden Landnahmemodell zu beantworten. Die Crux jedes Landnahmemodells ist aber die Nomadenfrage[8]. Beim Eroberungs- oder Migrationsmodell stellt sich die Frage, was für Gruppen denn das waren, die da plötzlich von Aussen eindrangen und die in der Lage waren, die kanaanäischen Städte zu zerstören. Beim Penetrations- oder Infiltrationsmodell stellt sich ebenfalls die Frage, ob es denn ein in dieser Theorie vorausgesetztes transhumierendes Nomadentum damals überhaupt gegeben hat und wie man sich die Entstehung eines andauernden Nomadenüberschusses in der Wüste genau vorzustellen hat. Aber auch das soziologische Landnahmemodell scheitert an der Nomadenfrage - sofern man für Israel überhaupt eine 'nomadische Vergangenheit' anzunehmen gewillt ist - , da es bei einseitiger Betonung der innerkanaanäischen Umschichtungsprozesse Mühe hat, die israelitische Überlieferung ihres angeblich nomadischen Erbes zu erklären[9].

So wundert es nicht, dass sich die Landnahmehistoriker in den letzten Jahren an die Nomadenforscher anderer Disziplinen heranmachten und mit immer feinmaschigeren Theorien die vergangene Wirklichkeit einzufangen versuchten[10]. Dabei orientierten sie sich vorallem an Modellen der Soziologen und Anthropologen, die aufgrund der Staatsarchive von Mari zu neuen Verhältnisbestimmungen zwischen Sesshaften und Nomaden, Bauern und Hirten, Staat und Stamm gekommen waren (s.u. 2.4.). Auch bei den Historikern in der Assyriologie finden wir eine Entwicklung vor, die von einem Invasionsmodell über Infiltrationsmodelle zu immer differenzierteren soziologischen Modellen (dimorpher Staat etc.) führte[11]. Bei all diesen Modellen kommt es darauf an, dass sie mit historischen Inhalten gefüllt werden. Auch hier bieten sich für die Israeliten wieder die Schasu an (vgl. II 1.4.).

---

[8] Vgl. die prägnante Darstellung bei DONNER H., a.a.O. 123-127 (Lit.).

[9] FINKELSTEIN I., Archaeology 336ff versucht eine problematische Verknüpfung von 'nomadischer Herkunft' und dem soziologischen Modell, wenn er zuerst Israel als ein nomadisches Segment innerhalb des kanaanäischen Kulturraumes definiert und dann Israel als Produkt der Sesshaftwerdung von Nomaden darstellt. Kritik dieses Zirkels bei KNAUF E.A., History, A. 23, (i. D.).

[10] Zuletzt umfassend LEMCHE N.P., VT Suppl. 37 (1985).

[11] Vgl. TALON P., Akkadica 48 (1986), 1-9, bes. 1.

1.3. JHWH - MONOTHEISMUS

Nicht nur zur Erklärung neuer historischer Phänomene wurden die unbekannten Nomaden gerne als klärende Lückenbüsser herangezogen, sondern auch zur Erklärung des Phänomens Monotheismus im Alten Israel. Sowohl die Verehrung eines 'höchsten Wesens' (El) oder eines Sippengottes boten Anknüpfungspunkte dazu, von denen ausgehend aber beliebig passende Erklärungsversuche konstruiert werden konnten, da über die an 'external evidence' armen Nomadenkulturen nur wenig Beweisbares ausgesagt werden kann. Das wenige, das wir aus safaitischen und anderen altnordarabischen Inschriften wissen, beweist aber gerade das Gegenteil: Alle einigermassen eruierbaren Stämme rufen mehrere Gottheiten an, im Minimum ein Götterpaar. Auch die rein arabischen Gottheiten, welche also nicht schon zum Vornherein von den Milieus der umliegenden Kulturen abhängig sind, wie *Allāt, Ruḍā*, *Yiṯaʿ* und *Saiʿ-haq-qaum* treten in Vielzahl auf und haben teilweise ihre eigenen Kompetenzbereiche. Altorientalische Nomaden waren also nicht weniger polytheistisch als ihre bäuerlichen Zeitgenossen[12].

Nebst dieser methodischen und faktischen Kritik können zwei wichtige Gründe gegen derartige Theorien angeführt werden:

1. Nomaden existieren nie als solche in einer autarken Gesellschaft; es gibt sie immer nur in Bezug auf eine 'outside world'[13], und unabhängig von dieser können sie nicht betrachtet werden. Also ist nicht mit dem plötzlichen Eindringen einer reinen ursprünglichen Idee aus der Nomadenwelt ins Kulturland zu rechnen.

2. Heilige Personen spielen bei Nomaden eine grössere Rolle als Götter. Nomaden verehren ihre Scheichs, die gleichzeitig politische, iuristische, militärische, priesterliche und prophetische Funktionen wahrnehmen.

In Bezug auf religiöse Anleihen bei Nomaden ist es interessant festzustellen, dass unter dem Einfluss der dialektischen Theologie die am Ende des letzten Jahrhunderts stark beachtete materielle Kultur der arabischen und vorarabischen Lebenswelt zugunsten der abstrakten und vergeistigteren Vätergotttheorien zurücktreten musste[14]. Demgegenüber soll in dieser Arbeit das zur Verfügung stehende ikonographische Material zur Lade zusammengefasst und interpretiert werden. F. STOLZ ist darin beizustimmen, dass 'Gegenstände wie die Lade als mögliche Sippennumina einen mindestens ebenso hohen Wahrscheinlichkeits-

---

[12] So das Fazit der Auswertung der ca. 12000 bislang veröffentlichten safaitischen Inschriften durch KNAUF E.A., ZDMG Suppl. VI (1985), 124-132.

[13] KHAZANOV A.M., Nomads, passim.

[14] Vgl. dazu wie zum ganzen Abschnitt den luziden Überblick bei STOLZ F., Monotheismus, 155-163.

wert haben wie die in personaler Zuwendung sich zeigenden Vätergötter'[15] (vgl. II 4.2.; III 1.5.3.).

1.4. EINE ANDERE FRAGESTELLUNG

Der eben angesprochene Forschungsumbruch, der von den Ladetheorien zu den Vätergotthypothesen geführt hatte, mehr noch aber die Metamorphosen der Landnahmetheorien im Verlaufe des letzten Jahrhunderts, machen auf einen merkwürdigen Umstand aufmerksam: ein- und dieselben biblischen Quellen wurden zum Beweis völlig unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Theorien verwendet. Wo man einst von Migration oder Infiltration sprach, werden heute soziale Veränderungen innerhalb derselben Gesellschaft postuliert, wo man früher klare Pole zu erkennen glaubte, findet man heute Indizien für ökologische Symbiosen. Gewiss haben diese Veränderungen zu einem guten Teil unter dem Einfluss des neuen ausserbiblischen Materials stattgefunden. Auch setzt jede der Theorien innerhalb des biblischen Materials andere Akzente, hat also je eigene Kronzeugen. Gerade dieser letzte Punkt aber zeigt, dass die ForscherInnen bei ihrer Auswahl offenbar von unterschiedlichen zeit-, ort- und ideologiebedingten Interessen geleitet werden.

Dasselbe gilt aber schon für alttestamentliche Zeiten. Die unterschiedlichen Nomadismuskonzeptionen der historisch-kritischen Forschung sind auf unterschiedliche Sichtweisen der Nomaden im AT selber zurückzuführen, da hinter den einzelnen Texten Autoren mit verschiedenen Standpunkten und Interessen standen. Das Image der Nomaden ändert somit je nach dem Autor und seiner Brille. Es kann also nicht nach *dem* Verhältnis zwischen Sesshaften und Nomaden gefragt werden, sondern nur: welches Image hatten *diese* oder *jene* Sesshaften von *diesen* oder *jenen* Nomaden. Theorien über das gegenseitige Verhältnis können allenfalls helfen, gewisse Phänomene deutlicher wahrzunehmen, allzuoft aber verstellen sie den Blick und keinesfalls dürfen sie am Ende einer Untersuchung stehen, da es ja um das Erfassen einer spezifischen Situation geht.

Diese 'andere' Fragestellung legt sich für unser Thema besonders nahe, denn mindestens durch die Bilddokumente, die uns als Informationsträger zur Verfügung stehen, sind wir sehr einseitig unterrichtet. Es sind meist Kunstprodukte stark differenzierter, städtischer Gesellschaften, die nur ihre städtische, oft imperiale oder koloniale Sichtweise der Dinge wiedergeben (vgl. zusammenfassend II 5). Etwas weniger einseitig verhält es sich im AT. Hier sind neben städtischen Autoren aus höfischen, priesterlichen oder prophetischen Kreisen ausdrücklich Männer der Peripherie, Sprachrohre der Hirten und Bauern (vgl. Am 1,1, dazu III 1.1.; Mi 1,1) zu Wort gekommen, ein für den AO aussergewöhnlicher Fall. Aber erst wenn man diese unterschiedlichen Standpunkte zur

---

[15] Ebd. 159.

Kenntnis nimmt wird, je nach Nähe oder Distanz zur Sache, unterschiedlich gewichtet und wird man dem Image, das von den Nomaden gezeichnet wird, gerecht (vgl. zusammenfassend III 3).

2. ZUGÄNGE DER NOMADENFORSCHUNG

2.1. DER ARCHÄOLOGISCHE ZUGANG

Seit die syro-palästinische Archäologie dazu übergeht, Surveys und ihre Statistiken, geologische, botanische und zoologische Untersuchungen, sowie den engeren und weiteren Kontext einer Ausgrabungsstätte stärker in ihre Untersuchungen einzubeziehen, kurz, seit die 'Biblische Archäologie' nicht mehr bloss auf der Suche nach biblischem Anschauungsmaterial ist, trägt sie paradoxerweise auch für die Rekonstruktion des biblischen Milieus bessere Früchte. Ein für die Nomadenforschung relevantes Beispiel, das zugleich die Grenzen der neuen Methode verdeutlicht, sei hier kurz erwähnt:

Der *Wadi Ḥāsa* Survey unter B. MACDONALD[16] versuchte mit neuen Sammelmethoden das Verhältnis von Bauern und transhumierenden Nomaden, analog zu einem von F. BARTH[17] beobachteten Phänomen in Afghanistan, aufgrund archäologischer Relikte im südlichen Jordanien für die Zeit der Pax Romana näher zu bestimmen. Die Anordnungen der bäuerlichen und der nomadischen Fundstätten zeigte, dass die beiden Gruppen in Symbiose miteinander gelebt haben müssen.

Demgegenüber versuchte S.T. PARKER[18] mit Hilfe literarischer, epigraphischer und archäologischer Quellen dieses Phänomen als zeitlich und örtlich sehr begrenzt aufzuweisen und zeigt, dass ein überregionales Kontrollsystem (kein Grenzsystem!) der Römer (als 3. Gruppe) den Lebensraum der beiden in Symbiose oder zumindest Koexistenz lebenden Gruppen überlagerte und so überhaupt erst Bedingungen für friedliche Entwicklungen schuf, aber auch auf Aggressionen von nomadischen Gruppen reagierte.

E.B. BANNING[19] kritisiert demgegenüber wiederum die selektive Sichtweise der von PARKER herangezogenen textlichen Quellen und kommentiert mit V.H. MATTHEWS[20]: 'This is only natural since the texts...exhibit the prejudices of their authors and must be assessed in that light'. Ausserdem habe sich der römi-

---

[16] Vgl. BANNING E.B., BASOR 261 (1986), 25-50.

[17] AmA 58 (1956), 1079-89.

[18] BASOR 265 (1987), 35-51.

[19] BASOR 265 (1987), 52-54.

[20] Pastoral Nomadism, 2.

sche Limes nach den vorgefundenen ökonomischen Verhältnissen gerichtet (also am Rande der noch von Bauern bebaubaren Zone entwickelt) und nicht umgekehrt der Ackerbau sich innerhalb der durch den Limes kontrollierten Gebiete.

Wahrscheinlich sind beide Sichtweisen einseitig und man müsste zu einer dialektischeren Interpretation voranschreiten[21]. Der Limes hätte sich demnach wohl an gewissen gegebenen demographischen Strukturen und Grenzen orientiert, diese aber in der Folge noch verstärkt. Jedenfalls ist diese Auseinandersetzung bezeichnend für die unter 1.4. skizzierte Problematik, dass ein- und dieselben Fakten völlig unterschiedlich interpretiert werden können, je nach Erkenntnisinteresse. Der 'archaeological evidence' ist also dasselbe Schicksal beschieden wie den biblischen Texten.

Sehr differenziert geht L. MARFOE[22] vor, der am Beispiel der *Biqa*ᶜ die grosse Bedeutung kleiner ökologischer Nischen ('microenvironments') für die Entstehung soziopolitischer Organisationsformen aufzeigt. Zwar gibt es nach ihm auch in einem solch differenzierten Gebiet ein klar bestimmbares soziales Zentrum (die städtische Elite) und eine soziale Peripherie (die übrige städtische und die ländliche Bevölkerung), aber dieser Staat 'was not "oriental despotism" writ small; nor was it a genuine territorial unit, much less a unified one. It was in effect a network of personal and political ties centered on the palace-temple, where perhaps the king was not merely the last arbiter but possibly the sole arbiter'[23]. Nach dem detaillierten Studium der Veränderung dieser kleinräumigen Landschaft durch die letzten fünf Jahrtausende kommt er zum Schluss, dass kulturelle Entwicklungen nicht mit Begriffen wie Bruch oder Kontinuität erfasst werden sollten, sondern 'as in shifts in balance between dynamic social systems'[24] (vgl. dazu III 2.2.).

Solche Anliegen griff zuletzt I. FINKELSTEIN[25] auf, der die 'Landnahme' der Israeliten nicht mehr durch ein Eindringen von äusseren nomadischen Elementen aber auch nicht einfach durch eine Revolution deklassierter Elemente der kanaanäischen Gesellschaft erklärt, sondern aufgrund reicher Survey-Daten die Nomadisierung breiter bäuerlicher und städtischer Volksschichten am Ende der MB-Zeit annimmt, die am Ende der SB-Zeit unter günstigen politischen Bedin-

---

21 'The structure, the conditions of ordinary life, and their gradual changes are attested in the archaeological record (and in the account books), whereas narrative accounts focus on the events, the extra-ordinary by defintion.' KNAUF E.A., Persian Administration 208 A. 34 = History, A. 34 (i.D.).

22 BASOR 234 (1979), 1-42.

23 Ebd. 16.

24 Ebd. 35.

25 Israelite Settlement.

gungen (und dank der Erfindung neuer agronomischer Techniken[26]) in den Randzonen allmählich wieder sesshaft werden[27].

2.2. DER HISTORISCHE ZUGANG

Grundlegend für neue Denkansätze in der Erforschung des altorientalischen Nomadentums waren die Arbeiten von J.R. KUPPER[28] und H. KLENGEL[29] zu den Nomaden im Königreich von Mari. Trotz den von ihnen gebrachten Impulsen, sind ihre Ergebnisse nicht einfach auf das SB- und EZ-Palästina übertragbar. Zeitlich und räumlich stehen die unter II 3.1. abgehandelten Bilddokumente dem Königreich von Mari am nächsten. Unsere Materialsammlung bietet in gewissem Sinne eine ergänzende Alternative zu den Mariquellen.

Von grosser Bedeutung für diese Untersuchung sind die Beiträge zu den frühen Arabern von E. A. KNAUF[30], M. WEIPPERT[31] und I. EPH'AL[32]. Im syro-arabischen Steppengepiet bewegten sich jene Stämme, mit denen sich Israel zwar verwandt fühlte, die ihm aber soziologisch gesehen fremd waren, die in ihrer bäuerlichen Welt mit einem hohen viehzüchtenden Bevölkerungsanteil als eigentlich nomadisch empfunden wurden (vgl. III 1.1.2.), ja unter Umständen sogar als bedrohlich (III 2.3.). Noch negativer und exotischer werden die arabischen Nomaden auf den mesopotamischen Reichskunstwerken dargestellt, die auch textlich recht gut dokumentiert sind (vgl. II 2.3.-2.6.).

Der heutigen Forschung stellt sich die Entwicklungsgeschichte des Nomadentums - in knappen Zügen geschildert - wie folgt dar:

---

[26] Vgl. dazu jetzt auch BOROWSKI O., Agriculture, passim: Terrassenbau, Regenbaukultur in trockenen Gebieten, Eisenpflug, Balkenpresse, grossflächige Rodungen, Hügelsiedlungen, organische Düngung; HOPKINS N.S., Highlands; WEIPPERT M., ZDPV 104 (1988) 163-167.

[27] Ob man überhaupt von einer Nomadisierung sprechen kann ist allerdings fraglich, da die Siedler ja zum grössten Teil der kanaanäischen Gesellschaft entstammen und erst noch neue Technologien mitbringen und entwickeln. Es drängt sich eher ein Vergleich mit deklassierten Gruppen heutiger Grossstädte in der Zweidrittelwelt der Tropen auf, die mit modernsten Mitteln Urwald roden, aufgrund ihrer wirtschaftlichen Schwäche und Ahängigkeit jedoch wie auf einem niedrigeren Kulturniveau lebend erscheinen. - Zu einer Kritik der Vierraumhaustheorie FINKELSTEINS vgl. III 1.4.1.

[28] Les nomades.

[29] Zelt; unter Verarbeitung der neueren Lit. MATTHEWS V.H., Pastoralism.

[30] Ismael²; die in den BN bis Ende 1988 erschienenen Supplementa Ismaelitica.

[31] WO 7 (1973) 39-85.

[32] Ancient Arabs.

Entgegen einer weitverbreiteten Meinung gingen nomadische Lebensformen dem Ackerbau nicht voraus, sondern sind Teil einer bereits sehr differenzierten Landwirtschaft. Eine solche gibt es in vorderorientalischen Gesellschaften spätestens seit dem Chalkolithikum. Bis zum Ende der Frühbronzezeit gibt es demnach wohl transhumierende Hirten und Teilzeitnomaden (zu dieser Unterscheidung s.u. 2.4.), jedoch keine Vollnomaden. Eine rein nicht-sesshafte Lebensweise kann erstmals für Teile der Amoriter (MB I) und der Schasu (SB) erwogen werden, während die Viehzüchter um Mari zwar mittels tribaler Organisationsformen der Stadt politisch die Stirn boten, jedoch nie zum reinen Nomadismus übergingen. Historisch eindeutig dokumentiert sind Nomaden erstmals in Form nomadischer Hirtenstämme ('pastoral nomadic tribes') anfangs des 1. Jt. a. Sie verdanken ihre Existenz zum einen der Verbreitung des domestizierten Kamels und der Entwicklung des Kamelreitsattels (s. III 1.2.4.1.), zum andern der Entstehung von Reichsgebilden, deren Oberschichten Bedarf nach Luxusgütern hatten, mit denen man also handeln, und die man gegebenenfalls gewalttätig expropriieren konnte. Archäologisch sind Kamele für die Midianiter (*Tell Ǧemme*; *Tell Dēr ʿAllah*; *Timna*/*el-Meneʿīyeh*), literarisch für die Amalekiter (1Sam 30,17) belegt. In der Schlacht von Qarqar sind 853a 1000 arabische Kamelreiter anwesend, und die Ismaeliter errichten im 8./7. Jh. a unter Führung der Qedariter bereits Ansätze eines Beduinenstaates mit einem wirtschaftlichen, politischen und religiösen Zentrum (*Dūmat al-Jandal*) und einer zur Klassenbildung tendierenden Gesellschaft. Höhe- und gleichzeitig Endpunkt der Entwicklung des Nomadentums ist das Reich der Nabatäer, in dem eine differenzierte Meharistentechnologie und eine komplexe Stammesorganisation (vgl. II.4.) grösstmögliche Autonomie einer Nomadenkultur gegenüber rein sesshaften Staaten ermöglichten, aber auch zur Auflösung der beduinischen Lebensweise führten, je mehr sich die Bevölkerung durch den erworbenen Reichtum einem staatlichen Ideal annäherte. Das spätere Beduinentum, welches hier nicht dargestellt werden kann, hat diesen Standard nie mehr übertroffen.

BRIANT P., Etat et pasteurs; BULLIET R.W., The Camel; KLENGEL H., Zwischen Zelt und Palast; KNAUF E.A., Ismael; DERS., Midian; DERS., Berg und Tal, Stadt und Stamm; DERS., Der Staat als Männerbund; DERS., Art.: Bedouin and Bedouin States, in: ABD (i.D.); WEIPPERT M., WO 7 (1973) 39-85; DERS., Bibl 55 (1974) 265-280.427-433.

2.3. DER ETHNOLOGISCHE/ETHNOARCHÄOLOGISCHE ZUGANG

Unter den ethnologischen und orientalistischen Studien zu den Beduinen des Vorderen Orients nimmt neben den Werken von A. MUSIL[33], C.M. DOUGHTY[34], J.J. HESS[35] und ʿĀREF EL ʿĀREF[36] das unter Mitarbeit von E. BRÄUNLICH und W. CASKEL erarbeitete vierbändige Opus von M.FREIH. V.

[33] Manners and Customs; Arabia Petraea I-III.

[34] Reisen in Arabia Deserta.

[35] Von den Beduinen des inneren Arabiens.

[36] Die Beduinen von Beerseba.

OPPENHEIM[37] einen besonderen Rang ein. Im Vergleich mit den übrigen Regionen und Beduinengruppen des Vorderen Orients tritt hier offen zutage, dass in Palästina das sesshafte Bauerntum wohl immer dominiert hat, da es die der Landesnatur angemessenste Lebensweise darstellt. 'Palästina ist niemals ein eigentliches Beduinenland gewesen. In den Gebirgen hat die sesshafte Bevölkerung immer die Oberhand behalten, nur die Ebenen sind in Perioden schwacher Regierungsgewalt durch Beduinen besetzt worden, insbesodere hat die Ebene Jesreel von jeher einen Anreiz auf die jenseits des Jordans lebenden Nomaden ausgeübt (vgl. dazu III 2.3.; T.S.). Eine Sonderstellung nimmt der Süden des Landes ein, wo die Grenze zwischen Nomadengebiet und Kulturland infolge der Nachbarschaft der Wüste stets geschwankt hat'[38]. So dürfte es für grosse Zeitabschnitte Palästinas zutreffen, dass einige Stämme fellachisiert, andere als kümmerliche Hirten ohne festen Wanderturnus und nur wenige mit gesellschaftlicher Anerkennung lebten[39]. Aber auch Nomadisierungen sind bis in die jüngere Zeit immer wieder konstatiert worden. So waren die Taᶜāmera von Haus aus Fellachen südöstlich von Betlehem. Um sich dem Zugriff der Steuereinnehmer Muḥammad ᶜAlī's und damit der drohenden Verarmung zu entziehen, gingen sie zur nomadischen Lebensweise zwischen Totem Meer und judäischem Bergland über[40]. Dieses Phänomen ist zu verschiedenen Zeiten in besonderem Ausmass in Transjordanien feststellbar gewesen, wo der Anteil der Nomaden an der Bevölkerung von allen vorderorientalischen Ländern am stärksten war[41]. Umgekehrt haben hier die Beduinen auch viele Sitten und Bräuche der Sesshaften übernommen, mit denen sie vielfach im Konnubium lebten[42].

Die Ethnoarchäologie, als neuer, aus der Ethnologie herausgewachsener Wissenschaftszweig, versucht bewusst, ethnologische Studien für die Erforschung verschwundener Kulturen fruchtbar zu machen. 'Le postulat de l'ethnoarchéologie consiste à penser que l'observation d'une architecture actuelle, réelle et "vivante", conçue avec les même matériaux et selon la même technique que l'architecture ancienne, peut aider à comprendre et à reconstituer un monde disparu'[43]. Dabei erweist sich das interdisziplinäre Zusammenarbeiten mit Architekten als ungeheuer ergiebig. Unter III 1.4.1. wurde versucht, aus den Untersuchungen N. DAKER's zu den Behausungen sesshaft gewordener Beduinen in Syrien Schlüsse für die Sesshaftwerdung der Frühisraeliten zu zie-

---

37 Die Beduinen I-IV.

38 Ebd. II,5.

39 Vgl. ebd. II,16.

40 Vgl. ebd. II,74.

41 Vgl. LEWIS N.N., The Frontier of Settlement, passim.

42 Vgl. ebd. II,184f.

43 AURENCHE O., Architecture et société, 11.

hen. Über diese Studien zu der 'nomadischen Architektur' hinaus kümmert sich diese Ethnologie um bisher vernachlässigte Aspekte des nomadischen Lebens, wie die Ernährungsweise und die Jahresbilanz einer Lebensgemeinschaft. So zeigt sich, dass die Nomaden in der Steppe bis zu 2000 kal/d weniger konsumieren können (ca. 2000 kal/d) als Nomaden in Stadtnähe (ca. 4000 kal/d), die ihren Speisezettel mit mehr Fleisch und frischem Gemüse bereichern können[44], ein Tatbestand, der der alten Auffassung vom tendenziellen Hang der Nomaden zur Sesshaftigkeit[45] neue Gültigkeit verleiht und romantischen Verklärungen des Nomadentums, bes. durch die These des sog. 'Nomadenideals' (vgl. III 2.6.), den Boden entzieht.

Damit ist eine Hauptkonsequenz der Grundbefindlichkeiten nomadischer Ökonomie ausgesprochen. Diese beschreibt A.M. KHAZANOV in seiner umfassenden vergleichenden Studie zu nomadischen Gesellschaften mit den Ausdrücken <u>ökonomische Instabilität und Nicht-Autarkie</u>[46]. Die Alternative zur Sesshaftwerdung[47] ist das Arrangement mit der 'outside world'[48], den Bauern und Städtern der näheren Umgebung: Produkteaustausch (vgl. II 2.2.); Karawanenhandel (vgl. III 1.2.4.1.); Berufshirtentum mit Lehnherden (vgl. II 1.2.); Handwerkliche Spezialisierung (vgl. II 1.3.); Söldnerdienste (vgl. II 1.4.2.). Während früher fast nur die erste Alternative als Möglichkeit ins Blickfeld trat, wird heute die zweite überbetont. Als eine extreme Form der 'Adaption' von Nomaden an die 'äussere Welt' kann man letztlich auch die Unterwerfung der Sesshaften durch Nomaden betrachten, wobei nicht jede Unterwerfung auch eine Staatenbildung mit sich bringen muss[49]. Das Unterwerfungsspektrum reicht von der sporadischen Razzia, einer Form nomadischer Wirtschaft, bis zum ausgereiften Rentenkapitalismus[50].

Die Problematik des ethnologischen Zugangs zum altorientalischen Nomadentum besteht in der Übertragung moderner Gesellschaftsstrukturen auf die antike Welt, sofern man sich nicht bewusst macht, dass auch das Nomadentum trotz seines konservativen Charakters einer Entwicklung unterworfen war, wie besonders die Kamelsattelentwicklung und deren vielfältige Folgen verdeutlicht (vgl. III 1.2.4.1.). Das wohl am intensivsten erforschte Beduinentum, das selbst im heutigen Nomadentum nur eine unter vielen Ausprägungen darstellt, eignet sich beispielsweise für die Rekonstruktion der Kleinvieh produzierenden,

---

44 YEDID H., Crise et régression, 32.

45 Vgl. VAUX R. DE, Die hebräischen Patriarchen 55ff.

46 Nomads and the Outside World, 83.

47 Vgl. ebd. 199ff.

48 Vgl. ebd. 84.

49 Vgl. ebd. 229.

50 Vgl. ebd. 224ff.

halbnomadischen Nomadoagronomie des vorchristlichen Palästina nicht als Analogie[51].

2.4. DER SOZIOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE ZUGANG

'With a "sociological-anthropological approach", our always very limited data can be amplified with a variety of possible implications, significances, and contexts'[52]. Diese Überzeugung hat, wie oben erwähnt, einen Theorienboom ausgelöst, der hier nicht diskutiert werden kann[53]. Generell gesagt: waren die Modelle der 60er und 70er Jahre noch bemüht, die alte Auffassung, dass Nomaden eine frühere Kulturstufe darstellen und sich ständig hin zur Sesshaftigkeit entwickeln, durch ein eher partnerschaftliches Bild von zwei Lebensweisen zu ersetzen, die sich symbiosenhaft ergänzen und nur in Störfällen konkurrieren (labiles Gleichgewicht), so versucht man in neueren Arbeiten das Denken in Dichotomien völlig aufzuheben und gesellschaftliche Konstellationen als ganzheitlich gewachsene, offene Systeme in einer je und je verschiedenen ökologischen, ökonomischen und politischen Situation zu verstehen.

Während die früheren Theorien eher aufs Ganze gerichtet waren und dabei Unschärfen im Kleinen in Kauf nehmen mussten, übersieht die möglichst detaillierte Analyse ökologischer Nischen, dass in der grossen Politik schon im Altertum dieser Blick für's Einzelne fehlte und vielmehr in vereinfachenden Klischees gedacht wurde. Die schriftlichen und ikonographischen Quellen geben so oft ein anderes Bild dessen, was die Archäologen und Ethnologen aufgrund ihrer Feldforschungen rekonstruieren, weil ja auch sie schon Konstruktionen auf der Basis irgendwelcher Theorien sind[54]. Soziologen und Anthropologen müssen sich demnach vorallem darüber Rechenschaft ablegen, aufgrund welcher Quellen (und ihrer impliziten Theorien) sie ihr Gesellschaftsbild rekonstruieren.

Folgende knappe Zusammenfassung von soziologisch-anthropologischen Darstellungen von Gesellschaften mit nomadischen Gruppen möchte möglichst viele Phänomene und Interaktionen solcher Gesellschaften auf Begriffe bringen, die im Folgenden als bekannt vorausgesetzt werden können:

Die spezifische Erscheinungsform des vorderasiatischen Nomadentums liegt in der Topographie seines Bewegungsraumes und den klimatischen Erfordernissen von Viehzucht und Ackerbau begründet. Schaf- und Ziegenhaltung ist bis zu einer Isohyete von 100mm möglich,

[51] Zu ähnlicher Kritik an falschen Analogien vgl. GILBERT A.S., JNES COL. UNIV. 7 (1975), 53-71.

[52] THOMPSON T.L., JSOT 9 (1978), 8.

[53] Vgl. dazu LEMCHE N.P., VT Suppl. 37 (1985).

[54] KNAUF E.A., History (i.D.), passim.

regelmässiger Feldbau ab der 400mm Isohyete, Regenfeldbau mit hohem Risiko bis max. 200mm/y. Acker- und Weidegebiete sind zudem stark ineinander verwoben, so dass sich zwischen der 200- und der 400mm Isohyete die Zone eines vielgestaltigen Interaktionsfeldes zwischen nomadisierenden Viehzüchtern und sesshaften Ackerbauern und Städtern ergibt, die zwecks optimaler Ausnutzung der Umweltbedingungen für einen möglichst hohen Lebensstandard Symbiosen bilden. Bei den Vollnomaden ist die Tendenz zur Symbiose in ihrer ökonomischen *Nicht-Autarkie* begründet. Sie bedürfen zum Überleben der Produkte sesshafter Lebensweise (Getreide, Gemüse, Handwerkserzeugnisse, Brennstoffe etc.). Sesshafte wiederum sind im Rahmen der Differenzierung ihrer Gesellschaft an der Bildung oder Existenz nomadisch lebender Gruppen interessiert (Lehnhirten, Söldner, Händler, Reiseleiter) oder an ihren Produkten als Luxusgütern (Fleisch, Milchprodukte, Trüffeln etc.). Einige üben als fahrende Erzschürfer, Schmiede, Musiker, Erzähler und Aerzte Funktionen aus, die der Arbeitsteilung in den Städten entsprungen sind, jedoch nur sporadisch in Anspruch genommen werden. Dieses derart belebte Gebiet wird *dimorphe Zone* (zweigestaltige Z.) genannt und erstreckt sich in gebirgigen Gegenden (Zagros) *vertikal*, in flachen Regionen (syrische Steppe, mesopotamische Alluvialebene) *horizontal*, in stark gegliederten Gebieten klimatischer Randzonen kombiniert (Palästina, Südjordanien, Sinai), so dass auch von *polymorphen Zonen* gesprochen werden kann. Das darin praktizierte nomadische Leben wird *umschlossenes Nomadentum* ('enclosed nomadism') genannt, weil es - im Gegensatz zum *ausgeschlossenen* oder *externen Nomadentum* ('excluded nomadism', meist identisch gesetzt mit dem virtuell unabhängigen Beduinentum) in grossräumigen Steppen- und Wüstengebieten, wo kein Regenfeldbau möglich ist (Syrisch-arabische Wüste) - Teil eines *Staats-* oder *Stammesgefüge* ist. Die *natürliche Umgebung* ('physical environement') dieser Gesellschaften hat zur Folge, dass die in ihnen lebenden Gemeinschaften, die Untergruppen des Stammes (*Sippe*, *Grossfamilie*) und die *Stadt*, kleine *'politische Zellen'* ('polity': politische Infrastruktur einer sozialen Gruppe oder eines Systems) bilden, die über eine beschränkte Souveränität verfügen und deshalb *autonom* genannt werden. D.h., die *Loyalität* ihrer Mitglieder ist *geteilt* ('divided loyality'): gegenüber der 'politischen Zelle' ist sie sehr gross, gegenüber dem Staats- oder Stammesgefüge gering.

Eine solche 'politische Zelle' im umschlossenen Nomadentum weist immer *stationierte* und *wandernde* Stammesteile auf. Es kann deshalb auch von Ziehbauern oder Lokalnomaden gesprochen werden. Diese können *Ganzzeitnomaden* ('full time nomads' oder 'integrated tribe') oder *Teilzeitnomaden* (= *Semi-* oder *Halbnomaden*; 'part time nomads') sein, haben aber nichts mit *Transhumanz* zu tun, ein Begriff, der für professionelle Hirten im Dienste von Sesshaften oder für mobile Teilstämme reserviert ist, die bestimmte *Sömmerungsgebiete* haben, die sie zyklisch aufsuchen (vgl. Yayla-Hirtentum; Sennen-Hirtentum). Diesem Teil des Stammes entspricht genau der akkadische Begriff *nawûm*. Sie treten auf ihren Wanderungen notwendigerweise mit Stadtbewohnern in Kontakt. In Zeiten starker Stadtkulturen verläuft der Kontakt meist friedlich, bei schwachen Stadtkulturen kann er in nomadische Aggression ausarten. Der stationierte Teil der 'politischen Zelle' neigt zur *Sesshaftigkeit* bei seinen reichsten und ärmsten Elementen. Die Reichen können sich die Sesshaftigkeit als Luxus leisten, die Armen fallen aus Not in die Abhängigkeit von Sesshaften (vgl. Nabal einerseits [s.u. III 2.2.]; Israeliten in Aegypten andererseits). Die Stadt ist für die Nomaden Markt- und Handelsplatz, wo sie Produkte der Städter kaufen und ihre Erzeugnisse und Naturprodukte (Wolle, Leder, Gewebe, Käse, Trüffel, Kräuter) verkaufen. Z.T. übernehmen sie den Transport von Gütern. Sie stellen dem Stadtfürsten militärische Kontingente [vgl. II 1.4.6.] zur Verteidigung der Region zur Verfügung, können aber auch den Vorsteher der Stadt aus eigenen Reihen stellen.

Dieses auf ökonomischer Interdependenz beruhende Gesellschaftsgefüge in dimorphen Zonen wird *dimorphe Gesellschaft* genannt und weist als Charakteristikum also einen doppelten Interaktionsprozess zwischen Nomaden und Sesshaften, Viehzucht und Ackerbau, Dorf und Stadt auf. Nicht Nomaden-Sesshafte heisst der Gegensatz, sondern Fremdlinge-Einheimische.

Bei kleinen 'politischen Zellen' dieser Form wird von *dimorphen Fürsten- oder Häuptlingstümern*, bei komplexeren Gebilden von *dimorphem Staat* gesprochen, wobei hier drei Typen unterschieden werden: 1. Grosse Territorialstaaten, die selten einen Stammesfürsten an der Spitze haben (Bsp.: Seldschukenreich); 2. kleine dimorphe Staaten (Bsp.: Nachmongolische Aera im Mittelalter); 3. Territorialstaaten mit dominierenden dimorphen Fürstentümern (Bsp.: Mari im 2. Jt.a). Kleine Veränderungen umweltbedingter (Überschwemmungen, Dürreperioden, Erdbeben), medizinischer (Seuchen, vor allem in Städten) und politischer Natur (Umsturz, Machtexpansion, äusserer Feind) ändern in diesem labilen Gleichgewicht schnell die gesellschaftliche Situation und die Machtverhältnisse zwischen den einzelnen Gruppen: diese *dimorphe Schwankung* ('dimorphic oscillation') hat also eine schwankende Herrschaft zur Folge, häufig aber auch eine soziale Desintegration in Stadt oder Stamm. Es bilden sich sog. *parasoziale Elemente*, die oft unter der Leitung eines *parasozialen Führers* ('parasocial leader') Banden bilden, in denen im Rahmen der allgemeinen *Nomadisierung* heterogene Elemente Zuflucht finden, die somit zur Vergrösserung neigen und endlich zu einem neuen nomadischen oder sesshaften Stamm werden (vgl. David; III 2.2.), der sich zum Häuptlingstum und Staat entwickeln kann. Auch in der Stadt gibt es Gruppen von Randexistenzen, die sich häufig mit den Banden verbinden [vgl. ʿapīru]. Zu sozialer Desintegration kann es auch durch *Teilemigration* bei Stämmen kommen. Die Zurückgelassenen gehen dann in anderen Stämmen oder Staaten auf. In *polymorphen Gesellschaften* wird der Interaktionsprozess entsprechend komplizierter und ist stark abhängig von der jeweiligen *ökologischen Nische*, in der er stattfindet.

Lit.: BUCCELLATI G., BASOR 270 (1988) 43-61; CRAWFORD H., Or. Lov. Period. 8 (1977), 33-45; GEUS C.H.J. DE, Antiquity 41 (1983), 207-237; GOTTWALD N.K., Were the Early Israelites Pastoral Nomads?; KLENGEL H., Iraq 39 (1977), 163-169; KNAUF E.A., Ismael 40-45; KAMP K.A./YOFFEE N., BASOR 237 (1980), 85-104; KHAZANOV A.M., Nomads; KÖCKERT M., FRLANT 142 (1988), 115-134; LEMCHE N.P., VT Suppl. 37 (1985), bes. 95-163; PETERS F.E., JNES 37 (1978), 315-326; PRAG K., Levant 17 (1985), 81-88; ROWTON M.B., The Physical Environment and the Problem of the Nomads; ders., Or. 42 (1973), 247-258; ders., JNES 32 (1973), 201-215; ders., JESHO 17 (1974), 1-30; ders., OA 15 (1976), 17-31; ders., JNES 35 (1976), 181-198; TALON P., Akkadica 48 (1986), 1-9; THOMPSON T.L., JSOT 9 (1978), 2-43, ZUBER B., OBO 9 (1976), 99-138.

Unter Nomaden verstehen wir in der Folge vorwiegend viehzüchtende Menschen eines ethnischen (Teil-)Verbandes, welche einen der hier dargestellten Lebensstile pflegten – negativ formuliert: Menschen, die weder in (befestigten) Städten noch in ganzjährig bewohnten dörflichen Siedlungen lebten.

2.5. SYSTEMSKEPSIS

Begriffssysteme sind verführerisch. Sie geben ihren Beherrschern das Gefühl von Macht. Diese glauben, die Phänomene im Griff zu haben, wenn sie scheinbare Ordnung ins Chaos gebracht haben. In Tat und Wahrheit aber ist wenig oder nichts gewonnen. Überall, wo der Mensch zu überleben versucht, müssen Systematiken scheitern. Systeme sind – sofern sie nicht ständig den veränderten Gegebenheiten und Erkenntnissen angepasst werden (und kann man dann noch von Systemen sprechen?) – tödlich. Dies zeigt sich nirgendwo so drastisch wie in den ökologischen Nischen des Nomadentums, die unter dem Einfluss westlicher, systemorientierter Technokratie gegenwärtig zerstört werden, von den Jagdgründen der Eskimos bis zu den Streifgebieten der Aborigines. So muss auch eine Systematik des ao Nomadentums daran scheitern, dass es im Noma-

dentum des AO keine Systematik gab. M. FREIH. V. OPPENHEIM bezeichnete eine der friedlichsten Perioden des transjordanischen Beduinentums als 'gemütliche Anarchie'[55]. Wenn überhaupt ein Ausdruck zur Bezeichnung einer intakten polymorphen Gesellschaft mit nomadischen Gruppen hinreichen kann, so ist dies der beste, den ich gefunden habe.

Diese Studie ist bloss eine Annäherung an einige Lebenswirklichkeiten im AO und speziell im alten Israel. Es wurde bewusst auf die Deduktion von Prinzipien, Schemen und Systemen verzichtet, die Modellcharakter haben sollen. Man kann dies als ein impressionistisches Verfahren bezeichnen; ich habe nichts dagegen einzuwenden. Dem AT und seiner systemwidrigen Art, scheinbar Unvereinbares (in sich wohl systematisch Geordnetes!, vgl. Dtn oder P) der Mannigfaltigkeit des Lebens zuliebe nebeneinanderzustellen, scheint mir ein solcher Zugang entgegenzukommen.

3. DER BEITRAG DER IKONOGRAPHIE

Bei soviel vergleichenden Studien zum altorientalischen Nomadentum ist es erstaunlich, dass das zu diesem Thema zur Verfügung stehende Bildmaterial immer nur unter sehr eingeschränkten Gesichtspunkten und Fragestellungen in Einzelstudien herangezogen worden ist. Am konsequentesten hat dies bisher R. GIVEON für die Schasu getan[56]. Biblisches Textmaterial und altorientalisches Bildmaterial werden zueinander in Beziehung gebracht, wobei die Bilddokumente in ihrem Kontext ernst genommen werden. Der Kulturanthropologe R. W. BULLIET[57] zog zur Rekonstruktion der Domestizierungsgeschichte des Kamels neben Texten auch konsequent das zur Verfügung stehende Bildmaterial heran. M. WÄFLER hat das Bildmaterial zu den Nicht-Assyrern auf assyrischen Darstellungen zusammengetragen[58], das wichtige Informationen über die Lebensweise der protobeduinischen Araber enthält. H. KLENGEL, P. BRIANT und E.A. KNAUF haben dieses Material wenigstens teilweise zur Rekonstruktion der Verhältnisse zwischen Sesshaften und Nomaden im AO herangezogen[59], sind dabei aber nicht von den Bildern als Quellen ausgegangen, sondern haben diese mehrheitlich als Illustrationsmaterial verwendet. Wegweisenden Charakter hat ein kleiner Aufsatz von H. KEEL-LEU[60], in dem wichtige Nomadendarstellungen des AO kurz charakterisiert und einander gegenübergestellt werden. Sie stellt fest, dass die Nomaden kaum Kunstwerke produziert haben, dass man

---

[55] Die Beduinen II,178.

[56] GIVEON R., Bédouins Shosou.

[57] The Camel.

[58] WÄFLER M., Nicht-Assyrer.

[59] KLENGEL H., Zelt, passim; BRIANT P., Etat et pasteur; KNAUF E.A., BN 30 (1985) 24; DERS., Ismael[2], XIf; DERS., Midian, Abb. 2.

[60] KEEL-LEU H., Heiliges Land 74 (1979), 19-30.

aber bei ausdauernder Suche bei den kunstschaffenden sesshaften Völkern des AO einige interessante Spuren ihrer Lebensweise findet: 'Der Ansatzpunkt ist dort, wo die Nomaden mit der sesshaften Bevölkerung in Berührung kam: als Vertragspartner im Handel, als Schutzsuchende in Notzeiten, als Feinde in kriegerischen Auseinandersetzungen'[61]. Damit ist das angesprochen, was A.M. KHAZANOV die Beziehungen der Nomaden zur 'outside world' genannt hat[62]. Da aber genau diese Interaktion für das Verständnis der biblischen Lebenswelt von höchstem Interesse ist, muss es sich lohnen, dieses Material möglichst umfassend zu sammeln und zu interpretieren.

Mit dieser Materialauswahl grenzen wir uns nach zwei Seiten hin ab:

1. Wir verzichten auf den Einbezug nomadischer Felszeichnungen, da diese arm an Informationen sind und sich vorwiegend auf die naive Selbstdarstellung eines relativ kulturfernen Kamelnomadentums beschränken. Das Material ist ausserdem durch E. ANATI schon in umfassender Weise gesammelt und interpretiert worden[63].

---

[61] Ebd. 22.

[62] KHAZANOV A.M., a.a.O., passim.

[63] ANATI E., Rock-Art Vol. I-IV; Felskunst. Diese Informationsarmut bezieht sich eher auf die Syntax der Bilder als auf ihre Semantik. Sie reflektieren bis um 1000a ein Jäger- und Hirten- und Bauernmilieu, mittels Menschen- und Tierdarstellungen. Bei den Tieren dominieren Rinder und Zebus (*Bos taurus* und *Bos indicus*) sowie Steinböcke (*Capra ibex*). Vereinzelte Darstellungen von Damhirschen (*Dama mesopotamica*), Schweinen (*Sus scrofa*), Nashörnern (*Rhinoceros unicornis?*) und indischen Elephanten (*Elephas maximus*) in neolithischer Zeit zeigen, dass das Klima einst weniger trocken war. Auch Gazellen (*Gazella spp.*), Strausse (*Struthio camelus*), Füchse (*Vulpes vulpes*) und Arabische Oryxanthilopen (*Oryx leucoryx*) tauchen regelmässig in kleineren Mengen auf. Das Kamel findet sich auf den innerarabischen Felszeichnungen erst ab ca. 1000a in grösseren Quantitäten (vgl. TCHERNOV E., Animal Encarvings in Central Arabia, in: ANATI E., a.a.O. IV, 207-252, bes. 239-250). Eine Besonderheit der zentralarabischen Felskunst ist das Fettschwanzschaf, das im 5. Jh. a von Herodot bewundert wurde (vgl. III 1.2.1.) und in aussergewöhnlicher Weise oft ganz für sich allein dargestellt wird. Ca. 2000a ist es domestiziert worden, die Wildform existierte aber weiter und wurde noch gejagt. Eine religiöse Bedeutung des Tieres ist nicht auszuschliessen (vgl. ANATI E., a.a.O. II, 1-46, bes. 38-42). – Der Mensch wird hauptsächlich als Jäger dargestellt, der mit Bogen, Speer oder Schwert bewaffnet ist. Darstellungen von Männern überwiegen bei weitem. Diese tragen meist Lendenschürze. E.A. KNAUF sieht in solchen Zeichnungen Darstellungen einer 'Heiligen Jagd', mit welcher die Männer im Sinne eines Regenzaubers ihre gesellschaftliche Überflüssigkeit kompensierten (vgl. Der Staat als Männerbund, 17). Mitunter gelingt es, aufgrund eines bestimmten Zeichnungsstils Kulturen zu isolieren. Eine solche Kultur stellen die 'Ovalköpfigen' dar, die von ca. 3000a-ca. 1000a gelebt haben, aus Innerarabien kamen und dann wohl in den fruchtbaren Halbmond und nach Ostafrika abwanderten. Es waren Nomaden, Halbnomaden und Zieh- oder Ackerbauern (Rinder! - Hinweis von E.A. KNAUF), die von der Jagd und domestizierten Rindern und evtl. Fettschwanzschafen lebten. Sie betrieben entwickeltes Handwerk und produzierten u.a. Schilde, Waffen, Kleider und Schmuck. Der Strauss

2. Unberücksichtigt bleiben auch Bilddokumente mit Hirtenszenen im sesshaften Milieu, wie sie uns vorallem aus der Frühzeit Sumers und Ägyptens überliefert sind. Auch dieses Material ist schon in systematischer Weise gesammelt und publiziert worden[64]. Obgleich aus ihm Rückschlüsse auf die Lebensweise von Nomaden gezogen werden können, lassen wir es beiseite, da es uns um die Beziehungen zwischen Sesshaften und Nomaden geht, genauer gesagt, um das Image von nomadisch lebenden Menschen, Gruppen oder Ethnien bei sesshaft lebenden Menschen, Gruppen oder Ethnien.

Diese Perspektive entspricht derjenigen der meisten altorientalischen Geschichtsquellen. Wir sind besonders an einem Vergleich mit dem AT interessiert. Um sie aber in ihrer Aussage ernst zu nehmen und nicht als biblisches Anschauungsmaterial (s.o.) zu missbrauchen, stellen wir die Bilder in einem ersten Teil voran und versuchen sie je aus ihrem historischen Kontext heraus zu deuten. In einem zweiten Teil befragen wir biblische Texte nach Informationen zum Nomadentum, wobei wir das aus ihnen gewonnene Bild in Beziehung zur altorientalischen Ikonographie setzen. Der Reiz dieses Vergleichs besteht darin, dass wir in beiden Fällen Kunstprodukte eines sesshaften, städtischen Milieus auf das in ihnen zum Ausdruck gebrachte Images von Nomaden hin befragen. Es versteht sich nach obigen Bemerkungen zum Erkenntnisinteresse eines Autors von selbst, dass das Resultat einer solchen Untersuchung nicht nur Aufschluss über die Dargestellten, sondern auch über die Darstellenden gibt.

---

war vielleicht ihr Totemtier. Stierkult, rituelle Tänze, Jagdszenen und Hochzeiten gehörten zu ihrem Kult (vgl. dazu ANATI E., a.a.O. I). — Generell lässt sich zu den Felsbildern bemerken, dass hier wohl eher das Besondere als das Alltägliche dargestellt wurde und wir deshalb mit einem verzerrten Bild der Realität rechnen müssen. Dies gilt zwar (bis heute!) für die überwiegende Menge aller bildlichen und literarischen Kunstprodukte, doch kann der je eigene Sitz im Leben bei besser dokumentierten Bildern aus dem sesshaften Milieu für die Bildkritik exakter erschlossen werden.

[64] Für Mesopotamien vgl. SEIBERT I., Hirt; COLLON D., First Impressions 148; WISEMAN D.J., Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum I, passim; u.o. Für Ägypten: vgl. VANDIER J., Manuel d'archéologie égyptienne V, 1-306.

II

NOMADEN IN DER BILDKUNST SESSHAFTER

1. ÄGYPTEN: PARTNER UND STAUBFRESSER

1.0. ZUR EINLEITUNG

Nach der sog. Nomadentheorie soll die frühe Staatenbildung in Ägypten durch eine Überlagerung sesshafter, autochthoner Bauern im Niltal durch kriegerische, von Süden her eingedrungene nomadisierende Hirten provoziert worden sein. Diese exogene Staatsbildung wurde allerdings in neuester Zeit in Frage gestellt[65]. Die Theorie ist – obwohl sie im Laufe der Zeit ausgefeilt worden ist – zu simpel und entspricht einem landläufigen Vorurteil, wonach Viehzüchter grundsätzlich kriegerisch, Bauern hingegen friedlich sind[66]. Gerade die ägyptischen Quellen zeichnen aber – obwohl Produkt eines hochzivilisierten Volkes – ein viel differenzierteres Bild der Beziehungen zwischen Ägyptern und nomadisierenden Nichtägyptern (wobei diese Formulierung impliziert, dass wir unter Ägyptern nur die sesshaften Niltalbewohner verstehen!). War die fruchtbare Niloase für die nomadischen Nachbarn der Ägypter stets ein Ort der Zuflucht in Hungerszeiten (vgl. **Abb. 3f**; **30 a-c**), so wussten die Ägypter andererseits, dass sie ausserhalb ihres durch den Nil wohlgeordneten Kosmos (vgl. **Abb. 16-18**; 3.1.) auf die Loyalität der 'Sandbewohner' angewiesen waren. Im Bewusstsein dieser gegenseitigen Abhängigkeit war deshalb die beidseitige Toleranz zu gewissen Zeiten der ägyptischen Geschichte relativ gross.

Kontakte ergaben sich insbesondere mit den *Bedja*. Dies ist eine Sammelbezeichnung für alle ostkuschitischen Stämme zwischen Nil und Rotem Meer (äg. *Mdjw*), die wohl weitgehend mit den Menschen der sog. Pfannengräberkultur (ca. 1880-1550a) identisch waren. Die Streuung ihrer Gräber mit den beigelegten Bukranien und Schmuckstücken, die am Wüstenrand nach der Art und Weise ihrer hüttenlosen Camps angelegt worden waren, und die Art ihrer Keramik kennzeichnen sie als Nomaden mit bäuerlichen Wirtschaftszweigen, die in Trockenzeiten versuchten, sesshaft zu werden[67]. Aufgrund ihrer vieh-

---

[65] Vgl. LdÄ IV, 523f; Lit.

[66] Eine moderne Variante des klassischen Dramas zwischen Hirten und Bauern stellen die cow-boys und farmer Nordamerikas dar, wobei der Stacheldraht - eine Folge dieses Konfliktes - zum Statussymbol der farmer wurde.

[67] Vgl. dazu den eindrücklichen Beleg in den Sunuah-Depeschen: '*Sei unterrichtet, wenn es Dir gefällt, bezüglich zwei Medja-Männern, dreier Medja-Frauen und zweier.....kamen herunter von der Wüste im Jahr 3, Monat 3 des Projet, am 27. Tag; sie sagten: "Wir kamen, um dem grossen Haus des Pharao zu dienen." Eine Frage wurde gestellt, betreffs des Zustandes der Wüste. Darauf sagten sie: "Wir hörten nichts; die Wüste stirbt vor Hunger", so sprachen sie. Dann veranlasste dieser Diener, dass sie noch am selben Tag in die Wüste zurückgeschickt werden sollten. Da sagte eine dieser Medja-Frauen: "O lass mich meinen Medja-Mann geben in*

züchterischen Fähigkeiten dienten sie den Ägyptern als Pfleger von Lehnherden. Sie waren ausserdem begehrte Fährtenleser[68], und im Neuen Reich fungierten sie als eine Art Wüstenpolizei zum Schutze der Nekropolen.

Ein weiteres Zeichen der Gemeinsamkeit der beiden Bevölkerungsgruppen ist der Krummstab, wie er von den Hirten verwendet wurde. Via Osiriskult ist er zum Herrschaftsemblem der Pharaonen geworden[69]. Der kurze Krummstab, der zum Töten von Schlangen und zum Lenken von Tieren (vgl. **Abb. 15 b; 16-21**) diente (ägypt. *ḥq3*), wurde zum Zeichen für Scheich, Fürst, Prinz, Verwalter (vgl. **Abb. 15 b**; 1.3.). Bei den Israeliten war er ein Zeichen des Königtums (Gen 49,10; Num 21,8; Ez 19,11.14).

Schliesslich darf auch das 'Klettern für Min' nicht unerwähnt bleiben, ein archaischer Brauch aus dem Kontext der Min-Verehrung, bei dem von Männern ein hohes Gerüst aufgestellt wurde, das mit Tüchern überzogen wurde[70]. Es handelt sich dabei um einen rituellen Zeltaufbau für den möglicherweise aus nomadischer Umwelt stammenden Gott. Da frühe Nomaden aber eher in Hütten hausten als in Zelten (vgl. III 1.4.1.) muss auch mit einer ganz anderen Herkunft dieses Rituals gerechnet werden.

Als besonders geschichtsträchtiger Ort der Begegnung von Ägyptern und Asiaten, die zumindest teilweise als Nomaden lebten, verdient der Sinai besondere Beachtung. Diese Landbrücke nach Asien wurde von den Ägyptern schon immer als ein Gebiet freien Zutritts angesehen. Die Küstenstrasse als wichtigste S-N-Verbindung wurde immer wieder gegen die autochthone Bevölkerung verteidigt (vgl. **Abb. 31**; 1.4.4.). Die zweite Attraktion des Sinai waren seine Türkis- und Kupferminen im Südwesten (Serabit el-Khadem, Maghara) und im Osten (Timna) der Halbinsel. Seit Snofru, einem Pharao der 3. Dynastie, finden sich immer wieder Zeugnisse ägyptischer Präsenz im Sinai. Diese im Alten Reich noch feindlichen Begegnungen standen im Mittleren Reich im Zeichen gegenseitiger Unterstützung (vgl. **Abb. 16-18**; 4.1.).

---

dieses..Daraufhin (sagte) dieser Medja-Mann: "Bringt einer, der handelt, sich selbst?"' (= Dispatch No. 5 aus Elephantine; übers. nach engl. Text bei SMITHER P.C., JEA 31 [1945], 9.)

68 Vgl. ebd. Dispatch No. 3 und 4.

69 Vgl. NEWBERRY P.E., JEA 15 (1929), 84ff.

70 Die einzige erhaltene Darstellung des ganzen Rituals in mehreren Phasen findet sich am Sesostriskiosk von Karnak. Ansonsten wird der Festakt nur durch eine einzige Szene (vgl. DECKER W., Sport 152-154 [Lit.]) schriftlich erwähnt. Nach dem Grundsteinopfer des Königs folgt die Weihe der Holzstützen, dann der Zeltaufbau durch die Männer, die an Seilen gesichert werden, welche über apotropäische Stierhörner auf hohen Stangen gezogen werden (vgl. LdÄ III, 454f). Vgl. ferner MUNRO I., Das Zelt-Heiligtum des Min und die Besprechung des Buches von J.R. OGDON in JARCE 25 (1988), 249ff.

Die besondere Lage Ägyptens begünstigte das friedliche Nebeneinander. Die fast messerscharfe Grenze zwischen Wüste und Kulturland schuf klare Verhältnisse, ganz im Gegensatz etwa zu Mesopotamien, wo die Übergänge fliessend sind. Durchbrochen wird diese topographische Regel insbesondere in der Deltaregion. Hier, wo die Vegetationszonen fliessend ineinander übergehen, kam es in der Folge sowohl im Osten als auch im Westen immer wieder zu grösseren Einbrüchen von Asiaten oder Libyern nach Unterägypten. Der klassische Einwanderungsweg für die Kleinviehnomaden der Levante war das *Wadi Ṭumīlāt*, dem wohl das biblische Weideland Gosen (ein Wort, das im Ägyptischen nicht nachgewiesen ist) entspricht (vgl. Gen 45,10; 46,28 u.ö.)[71].

Die zweite Zwischenzeit Ägyptens (1650-1550a) brachte eine gewisse Wende ins ägyptische Verhältnis zu seinen Nachbarn. Die Erfahrung der Fremdherrschaft unter den Hyksos hatte eine Änderung der ägyptischen Aussenpolitik zur Folge. Beschränkte man sich bisher auf sporadische Expeditionen in Fremdländer (Sinai, Punt, Ostwüste, Libanon) und auf die Sicherung der Küstenstrasse (12. Dynastie)[72], so beginnt mit Thutmosis I (18. Dynastie) eine Phase kolonialistischen Imperialismus (sog. erste Dominanz Ägyptens in Palästina/Syrien). Dieses politische Faktum wirkt sich auch auf die ägyptische Ein- und Wertschätzung nomadischer Gruppen aus. Bilder und Berichte freundschaftlicher Kooperation mit ihnen verschwinden völlig. Sie sind nunmehr Barbaren, und gehören zu den bedrohlichsten und verächtlichsten Elementen der vom Chaos beherrschten Fremdländer. Zwar lässt die Sinuhegeschichte aus dem 19. Jh. a keinen Zweifel darüber aufkommen, dass sich der Ägypter Nomaden und Hirten gegenüber schon immer überlegen vorkam[73]:

Ich schlief auf einem Bett und gab den Sand denen, die auf ihm leben.

Doch war sein Verhältnis zu ihnen kein prinzipiell feindliches[74]:

---

[71] In Gen 47,11 entspricht dem Lande Gosen wohl die Landschaft 'Ramses' im Bereich der Ramses-Residenz.

[72] Der ägyptische Expansionsversuch unter Sesostris III blieb eine Episode des Mittleren Reiches. Unter ihm gelangte eine ägyptische Einheit bis Sichem. Die ägyptische Oberherrschaft über Südpalästina bleibt allerdings lose. Jerusalem und andere Orte erscheinen in den ägyptischen Ächtungstexten.

[73] TGI 11.

[74] Ebd. 3; statt 'Beduine' wurde das neutralere Wort 'Asiaten' eingesetzt, für welche *stj.w* zu jener Zeit der gebräuchliche Begriff war (vgl. dazu OLB I, 207ff). Dass hier im Besonderen Hirten gemeint sein müssen, geht aus dem Kontext hervor. Dass diese Hirten zumindest teilweise eine nomadische Existenz führten, geht aus der Tatsache hervor, dass sich die Ägypter veranlasst sahen, sich durch eine Mauer vor ihnen zu schützen. – Vgl. auch RAINEY A.F., IOS 2 (1972) 372.378, der *stj.w* mit 'tribesman' übersetzt, während nach ihm städtische Asiaten in der Sinuhegeschichte als *ʿ3mw* bezeichnet werden.

Ich erhob (wieder) mein Herz und raffte meine Glieder zusammen, als ich Herdengebrüll hörte und Asiaten (*stj.w*) erblickte; ein Scheich unter ihnen, der früher schon einmal in Ägypten gewesen war (*vgl. 1.4.3.*), erkannte mich. Er gab mir Wasser und kochte mir Milch (*vgl. Ri 4,20ff*). Ich ging mit ihm zu seinem Stamm und gut war, was sie (mir) taten.

Im Neuen Reich hingegen ist dieses Verhältnis durchwegs von Herrschaft und Unterdrückung geprägt, künstlerisch drastisch dargestellt in den winzigen knienden und gefesselten Fremdvölkervertretern auf den überdimensionierten Pharaonenkolossen Ramses II (vgl. **Abb. 33**; **37**; 1.4.5.). Die besiegten Völkerschaften wurden zu Tausenden versklavt und in ägyptische Söldnerheere und Tempelgüter integriert (vgl. **Abb. 25-29**; **39-48**; 1.4.2.). Unter Ramses II wurden sie gar an die Grenzen des Landes im Ostdelta deportiert, wo sie als Siedler von Grenzstädten eine Art Pufferzone bildeten.

Prominenteste Vertreter unter den Feinden mit nomadischen Bevölkerungselementen waren die Schasu (*Š3sw*), ein Sammelbegriff für semitisch sprechende Sandbewohner der südlichen Levante, deren Schicksal eng mit demjenigen der vorstaatliche Israeliten verbunden gewesen zu sein scheint[75]. Der ägyptischen Knechtung dieser Stämme entsprachen diverse Befreiungsversuche in Form von Terroranschlägen (vgl. Ex 2,11) oder Guerillakriegen (vgl. Kommentar zu **Abb. 31**; 1.4.4.), zu denen wohl auch der hebräische Exodus unter Sethnacht (?)[76] zu zählen ist. Noch bis in die Zeit Ramses IX 'verunsichern' Schasu die Ostwüste[77].

Dieser Entwicklung in der Beziehung zwischen Sesshaften und Nomaden im alten Ägypten entsprechend sollen in den ersten Abschnitten des Kapitels (1.1.-1.3.) vor allem die freundschaftlichen Kontakte des Alten und Mittleren Reiches (vgl. auch 3.1.), im letzten Abschnitt über die Schasu (1.4.) die kolonisatorischen Bestrebungen der Pharaonen des Neuen Reiches anhand ikonographischer Zeugnisse dargestellt werden.

1.1. HUNGER UND ASYL: HUNGERLEIDER AM UNAS-AUFWEG

Nomadisierende Viehzüchter richten ihr ganzes Leben nach den klimatischen Verhältnissen und den entsprechenden Vegetationszonen aus. Diese Abhängigkeit bedingt die ihnen eigentümliche Mobilität, mit der sie die Klima- und Vege-

---

[75] Dass nie alle Sandbewohner als Voll- oder Teilnomaden lebten geht bereits aus der grossen Inschrift des *Wnj* hervorgeht, welcher die Burgen, Feigen und Weintrauben der Asiaten erwähnt, also offensichtlich Bauern vor sich hatte, welche dem salomonischen Lebensideal alle Ehre machten.

[76] Vgl. KNAUF E.A., Midian 99; 135ff.

[77] Vgl. GIVEON R., JARCE 8 (1969-70), 51ff.

tationsschwankungen ausgleichen. Trotzdem sind Durst und Hunger ständig lauernde Gefahren der Steppe[78]. In Zeiten grossen Wassermangels sind diese Menschen deshalb über die üblichen Handelsbeziehungen hinaus auf die natürlichen Privilegien und kulturellen Institutionen der Sesshaften angewiesen: Flussufer, bewässerte Felder, Kornvorräte. Solch bittere Erfahrungen der Abhängigkeit von überheblichen und oft skrupellosen Städtern gefährdeten das Ehr- und Selbstwertgefühl der Nomaden und führten nicht selten zu Auseinandersetzungen zwischen den beiden sozialen Gruppen (vgl. die Geschichten der Gefährdung der Ahnfrau in Gen 12,9-20; 20,1-8; 26,1-13; dazu III 2.1.) oder förderten zumindest die gegenseitigen Vorurteile[79].

Wie uns auch in den Patriarchenerzählungen und der Josephsnovelle berichtet wird (Gen 12,9-20; 41,57-42,7; 43,1), war Ägypten für die umliegenden Gebiete der bevorzugte Zufluchtsort, denn das durch den Lebensspender Nil gesegnete Land erfreute sich fast immer grosser Fruchtbarkeit. Solche Transmigrationen[80] nomadisierender Viehzüchter wurden in Zeiten eines funktionierenden ägyptischen Beamtenapparates offenbar polizeilich überwacht, wie uns ein Text aus dem Pap. Anastasi[81] schildert:

> Eine andere Mitteilung für meinen [Herrn]: wir sind damit fertig geworden, die *Š3sw*(-nomaden) von Edom durch die Festung des Merenptah in *Ṯkw* passieren zu lassen bis zu den Teichen von Pitom des Merenptah in *Ṯkw*, um sie und ihr Vieh durch den guten Willen des Pharao, der guten Sonne eines jeden Landes, am Leben zu erhalten, im Jahre 8, (am Tage) [der Geburt] des Seth, [während der Zeit der 5 Epagomenen].

So erstaunt es nicht, dass die älteste erhaltene Darstellung von Nomaden in der Kunst der sesshaften Ägypter (**Abb. 3f**), die an der Innenmauer des Aufwegs zur Unaspyramide (5. Dyn; 2480-2350a) in Kalkstein gehauen wurde (zeitgleich mit **Abb. 5**), eine Gruppe ausgelaugter, knochendürrer, hungernder Nomaden zeigt, die der König dank seiner Grosszügigkeit vor dem Untergang bewahrt hat. Solche Taten der freiwilligen Humanität wurden von ägyptischen Beamten, Gaufürsten und Pharaonen gerne auf Stelen verzeichnet, damit der Name des Helfers bei den kommenden Generationen erhalten bleibe. So steht bspw. auf der Stele des Horerkutef (13. Dyn.)[82]:

> Ich habe dem Hungernden Brot gegeben, Kleider dem Nackten, Sandalen demjenigen, der keine hatte; ich gab dem ganzen Land Korn, meine Stadt rettete ich vor dem Hunger. Niemand tat, was ich tat.

---

[78] Vgl. Anm. 4: Depesche eines Grenzpostens auf Elephantine aus der Zeit Amenemhets III (1844-1794).

[79] Vgl. KEEL O./KÜCHLER M., Genesis II, 125ff.

[80] Nach KNAUF E.A., Midian 104.

[81] Pap. Anastasi VI, 51-61; zit. nach TGI Nr. 16.

[82] VANDIER J., La famine, 115.

Dieser Text und viele andere vom Alten Reich bis in die arabische Zeit hinein[83] bezeugen, dass Hungersnöte in Ägypten selber nicht ausgeschlossen waren. Immerhin aber war es möglich, die Not der mageren Jahre mittels angelegter Vorräte etwas zu entschärfen (vgl. Gen 41). Ein Text aus ptolemäischer Zeit (Ende des 2. Jh.), der allerdings auf sehr alte Quellen aus der Zeit Djosers (3. Dyn.) zurückgreift, nennt das Motiv von den sieben mageren Jahren auch. Djoser lässt Madir, dem Gouverneur von Elephantine, folgende Nachricht überbringen[84]:

> Um es Dich wissen zu lassen: Ich war in Not auf dem grossen Thron und die, die im Palast lebten, waren in harter Bedrängnis wegen eines sehr grossen Übels, denn der Nil kam nicht in meiner Zeit, während einer Dauer von sieben Jahren. Korn war knapp, die Früchte waren ausgetrocknet und alles, was sie assen war minimal. Jedermann beraubte seinen Gefährten. Sie bewegten sich ohne (aufrecht) zu gehen. *Der Säugling jammerte, der Jüngling weinte, das Herz der alten Männer war in Trauer, ihre Beine waren gekrümmt, am Boden kauernd, ihre Arme waren geknickt.* Die Höflinge waren in Not. Die Tempel waren verschlossen; die Heiligtümer enthielten nichts als Luft. Alles fand man leer.

Dieses eindrückliche Dokument findet im über 2000 Jahre älteren Relief vom Unas-Aufweg (**Abb. 3**) eine ziemlich genaue Entsprechung.

Im oberen Register sitzt links aussen eine Frau (?), die ihre Rechte auf die Schultern einer ihr gegenübersitzenden, nicht mehr ganz sichtbaren Person gelegt hat. Ihren Kopf wendet sie einem Kind zu, das vergeblich an ihrer ausgetrockneten Brust um Milch bettelt. Ein Mann versucht sich im Delirium (?) mit Hilfe seines Nachbarns aufzurichten. Vielleicht aber streiten sich die beiden auch um etwas Essbares. Zwei weitere Menschen bemühen sich um einen Dritten, der (bewusstlos) zusammengebrochen ist. Eine letzte Figur ist nur noch sehr fragmentarisch erhalten. Im unteren Register sitzt neben einer abgebrochenen Figur eine Frau mit angezogenen Beinen. Sie sucht mit ihrer Linken nach Läusen im Haar, die sie mit ihrer Rechten in den Mund steckt. Eine Frau, deren ausgezehrte Brüste schlaff herabhängen, und ein Mann mit Glatze wenden sich einem bärtigen Greis zu, der nach der Schulter des Mannes greift, während seine Linke, mit der er sich abstützen will, entkräftet einknickt. Eine weitere Frau greift sich verzweifelt an den Kopf, mit der Zunge benetzt sie ihre ausgetrockneten Lippen und ein Mann stützt sich mit seinem Arm auf das angewinkelte Knie. Alle Figuren sind nur noch Haut und Knochen. Becken- und Schulterknochen sowie das Gerippe stehen hervor, die Haare wirken im Verhältnis zum ausgemergelten Körper üppig. Einige scheinen einen Gürtel zu tragen, an dem wohl einst ein Lendenschurz hing. Ausser dem Kind, dem wohl die letzten Ess-

---

[83] Abd-Akatif, der Arzt, berichtet von einer grausamen Hungersnot im Jahre 597 der Hegra (=1219p), die die Menschen veranlasste, kleine Kinder und Säuglinge zu essen, und die eine Seuche nach sich zog. Ebd. XIII.

[84] Übers. nach ANET 31.

resten zugeschoben werden, kann sich kein Mensch mehr aufrecht bewegen.

Ein Fragment aus dem Louvre[85] (**Abb. 4**) gehörte zum selben Reliefkomplex, passt jedoch nicht zu den beiden eben beschriebenen Registern. Auf ihm sind vier weitere Hungergestalten sichtbar, zwei allerdings nur sehr fragmentarisch. Es handelt sich wohl um zwei sitzende Männer. Der obere streckt seine Rechte gegen seinen Nachbarn aus, dem unteren hängen die Arme kraftlos nach unten. Sie sitzen in Kauerstellung und schauen über die Schultern nach hinten. Deutlich sichtbar sind ihre hervorstehenen Schultern und Schlüsselbeine.

Dass es sich bei den Hungerleidern um Asiaten handelt, geht aus den Ikonemen 'üppiges Haar' und 'Bart' hervor. Mangels einer Beischrift lässt sich aber nichts Genaueres über die ihnen eigentümliche Lebensweise aussagen.

Unterhalb des Reliefs ist noch eine Reihe von Beamtentiteln sichtbar. Zwei davon betreffen Beamte, die die *ḫntj-š* genannten Hofgüter verwalteten, ein Wort, das häufig mit der Hieroglyphe 'Wüste' determiniert wird und dann wahrscheinlich die Übergangszone zwischen Fruchtland und Wüste bezeichnet, also das Gebiet der Totentempel und Pyramiden[86], das dank Steuererleichterungen von Ansässigen kultiviert werden konnte, die ursprünglich ein nomadisches Leben am Rande der Wüste führten[87]. Vielleicht sind diese Beamtentitel ein Hinweis darauf, dass es sich bei den Hungernden um Bewohner dieser Gebiete handelt (*ḫntj.w-š*), denn ihre Darstellung erinnert an ägyptische Abbildungen von Hirten[88] (vgl. **Abb. 7-14**). Möglicherweise aber sind diese Beamten mit der Versorgung von hungernden Nomaden aus der Wüste beauftragt worden, die sich an den Rand des Kulturlandes und damit in die *ḫntj-š* geflüchtet haben.

1.2. HIRTEN UND TRIBUT: DIE BEDJA VON MEIR

Aus dem Mittleren Reich, insbesondere aus den Felsengräbern von Meir (12. Dyn.), ca. 50 km nördlich von Asiut, dem alten Cusae, stammen mehrere Abbildungen, die einen gebeugten, langhaarigen, ausgemergelten Hirten zeigen, der einen oder mehrere *jw3*-Stiere vor den Grabbesitzer führt. Das schönste Beispiel stammt aus dem Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi (**Abb. 7**). Der Hirte, der an festen Stricken drei langhornige Ochsen hinter sich herzieht, ist so mager, dass seine Backenknochen, Schulterknochen, Schlüsselbeine, Rippen und Kniescheiben, sowei die Hals-, Bein- und Armadern deutlich hervortreten. Seine Scham ist mit einem grobschlächtigen Tierfell dürftig bedeckt. Ein dichter, langer und völlig ungepflegter Wuschelbalg bedeckt seinen Schädel und ein

---

[85] VANDIER J., MF 1950, 27 = SCHOTT S., a.a.O. 13.

[86] Vgl. KEEL O., AOBPs 66, Abb. 87. Die Sykomore am äusseren Rande des Dattelgartens und die Mastaben kennzeichnen die *ḫntj-š*.

[87] SCHOTT S., a.a.O. 9ff.

[88] Vgl. FISCHER H.G., ArtAs 22 (1959) 240-252..

mageres Spitzbärtchen spriesst an seinem Kinn. Der ausgehungerte Mann stützt sich auf einen mehrfach gekrümmten Stock mit vielen Astenden. In krassem Gegensatz zu dieser mitleiderregenden Gestalt stehen die fettleibigen Stiere und der protzige, wohlgenährte Ägypter, der die Ochsen mit einem Stecken antreibt und ihre übermässige Kraft mit einem Strick, der an ihren Hörnern befestigt ist, bändigt.

Eine vergleichbare Gestalt aus demselben Grab (**Abb. 8**) mit einem allerdings noch schäbigeren, kleinen Stock hat bloss einen Stier am Strick. Ein zweiter wird wiederum von einem vor Leben strotzenden Ägypter herbeigetrieben, bei dem sich, im Gegensatz zum Hirten, Fettwülste unter der Brust gebildet haben.

Eine sehr ähnliche, nur fragmentarisch erhaltene Darstellung aus der Grabkapelle Ukhoteps, Sohn des Senbi, ist etwas weniger realistisch (**Abb. 9**). Der knorrige Stock wurde zur Schlangenlinie, der Schurz gleicht dem der Ägypter und hat einen Gürtel, und nur noch die hervorstehenden Schlüsselbeine zeigen die Magerkeit an, während ansonsten der Körper fast ägyptische Proportionen aufweist. Sein Gesicht ist von einem schütteren, borstigen Bart bewachsen[89]. Eine sehr stark zerstörte Parallele aus dem Grab des Ukhotep, Sohn des Ukhotep (**Abb. 10**) zeigt schliesslich nochmals den knorrigen Stock, wobei er diesmal umgekehrt gehalten wird.

Die Hirten wurden von Ethnologen aufgrund von Vergleichen mit zeitgenössischen Nomaden als autochthone Ethnien identifiziert, deren Nachfahren, die Bischarik, die Hadendoweh und Abadeh noch heute im Gebiet zwischen Nil und Rotem Meer nomadisieren und die von den Anthropologen den sog. Bedja zugezählt werden[90]. Bei den dargestellten Szenen handelt es sich entweder um Inspektionen der Herdenbestände[91] oder um Tributabgaben (Geschenke)[92].

---

[89] Vgl. BLACKMANN A.M., Meir I, Textfig. 8.

[90] Ebd. I, 29; vgl. Anm. 3.

[91] Ebd. III, 11. Vielleicht handelt es sich um Lehnherden, über deren Zustand der verantwortliche Bedja-Hirte Rechenschaft schuldig ist. Die Bedja-Nomaden wären dann als eine Art Viehzuchtspezialisten im Dienst der Ägypter gestanden.

[92] Ebd. III, 13. Beischrift über einer der Hirtenszenen: *'Bring Geschenke, bring Geschenke für Osiris, Ukhotep, den Gerechtfertigten, geboren von Mersi, der Gerechtfertigten, für sein Ka, das Opfer seiner Frau, seiner Kinder, an seinem anmutigen Tag, der Mahlzeit zu Jahresbeginn.'* Das Bild zeigt somit auf drastische Art und Weise, dass die Ausübung des altägyptischen Totenkultes das Privileg einer kleinen, privilegierten Oberschicht war, die die Mittel für diesen Kult einer ausgebeuteten Unterschicht entzog, zu der sie schon rein physisch in einem offensichtlichen Gegensatz stand.

Drei weitere, bis auf einen Lendenschurz völlig nackte Viehhirten mit sehr stark hervortretenden Schulterknochen und Wuschelhaar, die an einem kurzen Handstock gehen und ebenfalls *jw3*-Stiere bester Qualität herbeiführen, sind offensichtlich nach einem festgeprägten Muster gestaltet worden. Alle gehen in Rücklage und weisen ein krankhaftes Bein mit durchgeknicktem Knie auf, einem sog. 'genu recurvatum' (**Abb. 11-13**). Da sich dasselbe Motiv im selben Kontext schon auf einem Relief im Grabe Ptahoteps (5. Dyn., Saqqara) findet, ist mit einer ikonographischen Tradition zu rechnen, die über die Wirren der Zwischenzeit hinaus von Nord- nach Mittelägypten gewandert ist[93]. Dieser Befund wird durch weitere Hungergestalten in der ägyptischen Kunst bestätigt[94], die die Vermutung nahelegen, dass, nach Montuhotep's II (11. Dyn.; 1957-1938a) Einigung des Reiches durch die Eroberung des Nordens (Herakleopolis), der feine memphitische Stil des Alten Reiches in der neuen thebanischen Kunst eine Renaissance feierte, die unter anderen wohl auch von Intet-nacht, dem Vorsteher der Bildhauer, der einen Teil seines Lebens in Herakleopolis verbracht hatte, initiiert wurde[95]. Dieser Renaissance ist wohl auch das Motiv des ausgehungerten Hirten im Mittleren Reich zu verdanken.

Im selben Register, aus dem **Abb. 11** stammt, findet sich das Satzfragment: *'Stiere der Aamu (ʿ3mw), gebracht aus/als.....'*. Sollten diese Stiere aus dem von Sebek-hu überlieferten Raubzug nach Palästina unter Sesostris III (1836-1818 a) stammen oder werden die Bedja-Nomaden hier als *ʿ3mw* bezeichnet? Letztere Vermutung hat vieles für sich, da ein Schiffsingenieur eines Hafens am Roten Meer in der Gegend des Wadi Hammamat aus der Zeit Pepi's II (6. Dyn.) ebenfalls von einem *ʿ3mw* erschlagen wurde. Das Wort scheint demnach - wie das Wort 'Araber' - sowohl eine soziologische Gruppe (nomadisierende Viehzüchter) als auch eine ethnische Grösse (Asiaten) bezeichnet zu haben[96]. Für die erste Vermutung spricht die Tatsache, dass sich der fragliche Satz eher

---

[93] Vgl. CHASSINAT E., BIFAO 10 /1912) 171ff.

[94] Vgl. FISCHER H.G., ArtAs 22 (1959) 240-252 und schon CLEDAT M.J., BIFAO 1 (1901) 21-24. - Ausgehend von der Grabstele eines gewissen Intef, Sohn des Tjeti (11. Dyn., Theben) auf der ebenfalls ein knochendürrer Hirte mit Stier, dem ein fettleibiger Schlächtergehilfe folgt, vor dem Grabherrn zu sehen ist, stellt FISCHER fest, dass dasselbe Motiv nicht nur in Meir (12. Dyn.) und Beni Hasan (12. Dyn.) wieder auftaucht, sondern auch schon auf verschiedenen Reliefs aus Saqqara (ebd. Fig. 7-9) zu finden ist. Älteste Beispiele dieser Tradition ausgehungerter Gestalten, die in Mittelägypten erst im Mittleren Reich vorkommen (vgl. Hungertexte bei VANDIER J., a.a.O. 105-113), gehen in Saqqara zurück bis in die 5. Dyn. aus der uns neben dem Hungersnotrelief des Unas (**Abb. 3** und **4**) auch das Tonfigürchen eines spindeldürren Töpfers erhalten ist (ebd. Fig. 12). Schliesslich sind unter den Hungergestalten des Alten Reiches auch kornmalende Frauen (ebd. Fig. 10 und 11) vertreten.

[95] Ebd. 249-252.

[96] BLACKMANN A.M., a.a.O. II, 18 Anm. 1; zum problematischen Begriff *ʿ3mu* vgl. auch A. 74 und OLB I, 211-215, sowie den Kommentar zu **Abb. 15**.

auf fremde Hirten als auf Bedja bezieht, sowie eine interessante Notiz aus der Grabkapelle des *Ḏḥwtj-ḥtp* (12. Dyn) aus El-Berscheh, wo von Herden aus *Rṯnw* (= Syrien, Palästina) die Rede ist, die auf Sand gingen, dieweil sie jetzt (in Ägypten) auf Gras gehen. Herden gehören seit der Zeit Snofru's zum wesentlichen Bestandteil der Beute eines Raubzuges[97].

Eine letzte Darstellung eines Bedja des nun ausführlich besprochenen Typus zeigt denselben splitternackt in einem ungewöhnlichen Kontext, nämlich in einem Fischerboot (**Abb. 14**). Da das Aufenthaltsgebiet der Bedja sich auf der dem alten Cusae gegenüberliegenden, östlichen Nilseite befand, lässt sich an eine Nilübersetzung in einem Fischerboot denken. Vielleicht handelt es sich zudem um eine spöttische Nebenbemerkung des Bildhauers[98], der den des Nil unkundigen Nomaden in einer Gestik der Sorge an seinen Haarbalg greifen liess.

Die hier besprochenen Reliefausschnitte aus Gräbern des Mittleren Reiches setzen die ungepflegten, vom Hunger und frühen Alter gezeichneten, zum Teil verkrüppelten Hirtengestalten in scharfen Kontrast zu den zivilisierten, wohlproportionierten und gutgenährten Menschen und Tieren der Ägypter. Das Schicksal des Tieres ist - so die Aussage des Bildes - demjenigen der Wüstenbewohner, der *'elenden Aamu'*[99], vorzuziehen. In diesem Sinne dient die Darstellung des barbarischen Nomaden an den Wänden der Gräber von Meir einmal mehr der Glorifizierung des ägyptischen 'savoir vivre', in der Weise eines schockierenden Kontrastmittels. Der ägyptische Zivilisationskodex war so stark, dass fremde Elemente noch nach fast 4000 Jahren dem Betrachter sofort ins Auge springen. Nirgendwo wird der abgrundtiefe Graben zwischen dem Ägypter und dem 'Sanddurchwanderer' deutlicher und plastischer beschrieben als in der berühmten, gleich alten Erzählung des Sinuhe, dessen Rückkehr als 'Asiate' heilloses Entsetzten hervorrief[100]:

> Dann sagte seine Majestät zur Königin: "Siehe, das ist Sinuhe, der als Asiat wiedergekommen ist, zu dem ihn die Beduinen gemacht haben." Sie stiess einen ganz lauten Schrei aus und die Königskinder schrieen alle zusammen'.

Die Unterscheidung zwischen Ägyptern und Nichtägyptern scheint somit nicht auf verschiedener Volkszugehörigkeit, sondern auf unterschiedlicher Lebensweise (Habitus) zu beruhen. Die Wiedereingliederung in die ägyptische Gesellschaft kommt denn auch am ehesten einer Verjüngungskur gleich, wobei dem Rasieren (!) ein zentraler Stellenwert zukommt:

---

[97] Vgl. dazu BLACKMANN A.M., a.a.O. III, 14 und ders., JEA 2 (1915) 13f.

[98] Vgl. GUGLIELMI W., Humor in Wort und Bild auf ägyptischen Grabdarstellungen 195f: In der Verzerrung des Fremden drückt sich die Überlegenheit der eigenen Kultur aus.

[99] ANET 416; vgl. 1.4.0.

[100] TGI 10.

Man liess die (Spur der) Jahre an meinem Leibe vorbeigehen; ich wurde enthaart und meine Haare wurden gekämmt; der Schmutz wurde der Wüste und die (groben) Kleider den Sanddurchwanderern gegeben; ich wurde in feines Linnen gekleidet und mit Feinöl gesalbt...

Sinuhe hat nun auch wieder im Übermass zu Essen:

Drei- und viermal des Tages wurden mir Speisen aus dem Palast gebracht, ohne Unterlass...

Krönender Abschluss seiner 'Menschwerdung' ist die Erbauung einer luxuriösen Totenstätte[101]:

Eine Pyramide aus Stein wurde mir inmitten der Pyramiden erbaut.

1.3. NOMADEN ALS SPEZIALISTEN: ASIATEN IN BENI HASAN

Als das Nomadenikon des Alten Orient schlechthin galt bislang die berühmte Darstellung von Asiaten (*ʿ3mw*) an der Nordwand des Grabes des Chnumhotep II in Beni Hasan (**Abb. 15a**). Berühmt wurde sie vorallem deshalb, weil sie nicht nur für Ägyptologen von Interesse war. Aufgrund ihres Alters, der Beischriften und nicht zuletzt auch der beeindruckenden Anschaulichkeit des Motivs wegen, war das Bild für manchen Bibelforscher ein verführerisches Objekt. Die historisierende Interpretation, die die Malerei im Laufe der letzten 150 Jahre über sich ergehen lassen musste, sucht denn auch ihresgleichen[102]. Den Reigen eröffnete J.G. WILKINSON, noch bevor die Hieroglyphen gelesen werden konnten, indem er in der Leier der Nomaden die jüdische Leier (vgl. 1Sam 16,23 u.ö.) vermutete, sofern sich die Fremden als Familie Jakobs (vgl. Gen 42,1-47,12) erweisen sollten[103]. Der integralistisch-traditionalistische Apologet F. VIGOUROUX sah in dieser Empfangsszene einen Beweis - gegen die historisch-kritischen Forscher - dafür, dass ein Empfang Abrahams durch den Pharao (vgl. Gen 12,10-20) möglich gewesen sei[104]. Dieser 'Beweis' wurde seither von allen Populärwissenschaftlern und Religionslehrern, die sich für einen spannenden und anschaulichen Bibelunterricht einsetzten, dankbar aufgegriffen. Diese Bemühungen gipfelten in der Bemerkung W. KELLER'S, das lebensnahe und ungemein beeindruckende Gemälde, das uns ein anschauliches Bild der Wanderung des Patriarchenvaters ins Land der Pharaonen vermittle, mute an wie eine Farbphotographie[105]. Aber auch I. ROSELLINI und J.-

---

[101] Ebd. 11.

[102] Ausführliche Forschungsgeschichte bei KEEL O., Das Wort sehen (i. Vorb.).

[103] WILKINSON J.G., Manners and Customs I, 479.

[104] VIGOUROUX F., La Bible I, 341ff.

[105] KELLER W., Und die Bibel, 82.

P. CHAMPOLLION deuteten die Darstellung sicher falsch, wenn sie die Menschen als Gefangene betrachteten[106], da diese ja sogar in Gegenwart des Gaufürsten Waffen tragen.

Einer Bildinterpretation gemäss neusten historisch-kritischen Untersuchungen, wollen wir eine sorgfältige Beschreibung der Grabmalerei (**Abb. 15b**) vorausschicken: Der *ˁ3mw*-Gruppe, die von einem Schreiber und einem Jagdaufseher 'Chnumhotep', dem Grabherrn, vorgestellt wird, gehen zwei Männer mit je einem Wildtier voran. Der vordere bändigt mit einem kurzen Krummstab, den er in seiner Linken hält, einen nubischen Steinbock (*Capra ibex nubiana*, F. Cuvier)[107]. Sein vorgebeugter Rumpf und die Geste der ausgestreckten rechten Hand drücken Ehrerbietung und Dienstbereitschaft aus. Er trägt ein reichverziertes, gewobenes Gewand, das von den Schultern bis zu den Knien reicht und die Arme frei lässt. Wahrscheinlich trägt er denselben Gewandtypus wie einige Männer hinter ihm, den zu zeichnen in seiner besonderen Körperhaltung dem Zeichner aufgrund ägyptischer Darstellungskonventionen offensichtlich schwer fiel. Der zweite Mann ist nur mit einem Schurz bekleidet. An Horn- und Halsleine hält er mit beiden Händen eine Dorkas-Gazelle[108]. Wie alle anderen ziert auch diese Männer ein Spitzbart und dunkles, üppiges Haar. Im Gegensatz zu allen anderen Figuren tragen sie jedoch keine Schuhe. Es folgt eine originell gestaltete Gruppe von vier Männern, die mit Bogen, Bumerang und Speeren bewaffnet sind. Der Zweite trägt an einem Schrägriemen eine Art Rucksack, vielleicht ein Ziegenschlauch mit Wasser. Diese Männer tragen das knielange , eben beschriebene, 'Einschultergewand'. Der hinterste 'Krieger' wirft einen besorgten Blick auf den hinter ihm gehenden Esel, aus dessen mit Gurten befestigtem Gepäck die Köpfe zweier Kinder gucken, zwischen denen sich ein Gegenstand befindet, der auf dem zweiten Esel nochmals auftaucht und der wohl zu recht als Blasebalg gedeutet worden ist[109]. Es folgt eine Frauengruppe, der ein geschürzter Junge mit einem Speer

---

106 ROSELLINI I., Monumenti I, Tav. 26ff; CHAMPOLLION J.-P., Monuments IV, Pl. 361f. - Wahrscheinlich hat das Determinativ 'gefangener Asiate' in der Beischrift über den zwei Fremden diese Interpretation provoziert. Es handelt sich dabei aber um die übliche ägyptische Qualifikation von Fremden, zu denen die Ägypter in der Regel ein eher gebrochenes Verhältnis hatten (vgl. KEEL O., a.a.O.).

107 GOEDICKE H., JARCE 21 (1984), 208; zu den involvierten ägyptischen Beamten vgl. auch D. KESSLER, SAK 14 (1987), 147-165.

108 Ebd.

109 ALBRIGHT W.F., Archaeology and Religion, 98; 200 (n.7). - E.A.KNAUF sieht in diesem Gegenstand eher Kupferbarren (unter Verweis auf MUHLY J.D., Iraq 39 [1977] 73-82, der solche Barren aber nicht näher beschreibt), welche ihrerseits die Asiaten eher in den südpalästinischen Bereich verweisen würden als in die Ostwüste (schriftliche Mitteilung). Ikonographisch werden Kupferbarren allerdings anders dargestellt, nämlich in Aufsicht und als einzelne Platten (vgl. ARCHÄOLOGIE ZUR BIBEL, Umschlag hinten; MATTHÄUS H.,

vorangeht. Die Frauen tragen ein Gewand mit zwei Schulterteilen. Hinter ihnen her trottet wieder ein bepackter Esel. Zu seiner Ladung gehört wiederum ein Blasbalg, dazu eine Lanze. Ihm folgt ein Mann mit einem Ziegenfellschlauch (?) auf dem Rücken. Ein doppelter Riemen dient als Träger. Er ist nur mit einem Schurz bekleidet und spielt auf einer einfachen Leier. Es handelt sich wohl um einige Darmsaiten, die über ein Holzbrett gespannt wurden, dessen eine Hälfte ausgesägt worden ist, so dass man durch einen Rahmen blickt, über den die Saiten geführt werden. Sinnvollerweise geht man davon aus, dass der Mann mit seiner Linken die Saiten im Zwischenraum zupft, während er mit seiner Rechten (in der er einen kleinen Gegenstand, evtl. ein Plektrum hält ?) durch Eindrücken der Saiten auf dem Griffbrett verschiedene Tonfrequenzen erziehlt. Die letzte Figur der Asiatengruppe ist ein Krieger mit Schurz, Bumerang, Bogen und Köcher. Letzterer baumelt, an einem Schrägriemen befestigt, auf seinem Rücken.

Die auffallend differenzierte und den Ägyptern ebenbürtige Darstellung der Nomaden schliesst eine Deutung der Asiaten als Bittsteller oder Gefangene, also von den Ägyptern abhängige Geschöpfe aus. **Abb. 33, 37** u.a. zeigen, dass in diesen Fällen den Ägyptern jedes Mittel recht ist, sich als Herren und die Asiaten als barbarische Untermenschen darzustellen. Auch um eine Handelskarawane[110] wird es sich kaum handeln, da eigentliche Packesel o.ä. fehlen, dafür aber Frauen und Kinder im Zug dabei sind. Ausserdem wäre Beni Hasan ein sehr unwahrscheinlicher Handelsumschlagplatz gewesen[111]. Es muss sich bei dieser Nomadengruppe demnach um eine Equipe in besonderer Mission handeln. Über die näheren Umstände geben die Beischriften einigen Aufschluss.

Metallgefässe, Taf. 102 und entsprechende Umzeichnung in SCHROER S., OBO 74 (1987), Abb. 5; vgl. ferner die Kupferbarren auf zyprischen Siegeln in KELLY-BUCCELLATI M. [ED.], Insight, Pl. 32/12; 33/31-36. 41f. 44. 47. 50-52; 34/65; 35/78. 80. 86f u.ö.). - Auf dem Siegel des Jotam (2 Kön 15,5) aus Elath, wo unter Usiah (782-750a) eine Festung errichtet wurde (vgl. 2 Kön 14,22; 2 Chr 26,1f), ist neben einem Widder (איל für אילת ?) als Emblem weder ein Kupferbarren noch ein Blasebalg zu sehen (eine Kupferindustrie, wie sie der Ausgräber N. GLUECK, BASOR 75 [1939] 10 und N. AVIGAD, BASOR 163 [1961] 19 s.u. für den *Tell el-Ḫlēfi* postulieren, existierte nicht; vgl. PRATICO G.D., BASOR 259 [1985] 1-32) sondern wohl ein zweigeflügelter Skarabäus (vgl. GALLING K., ZDPV 83 [1967] 134 und OLB II, 284) .

Ausserdem geht aus der Abbildungsweise des fraglichen Gegenstandes auf der Malerei von Beni Hasan deutlich hervor, dass es sich um leichte Gegenstände handeln muss (Stellung im Kontext), welche immer so gebaut sind, dass sich zwischen zwei gleichen, grossen Elementen einige verbundene kleine Befinden, so dass sich nach wie vor der auch sonst in ähnlicher Weise dargestellte Blasebalg (vgl. etwa das Grab des Rechmire; DAVIES N. DE G., Rekh-mi-rē II, Taf. 52) als Deutung aufdrängt.

[110] HELCK W., Beziehungen, 46 und OLB I, 211.

[111] Vgl. GOEDICKE H., a.a.O. 206.

Eine Überschrift über der ganzen Szene lautet[112]:

> Kommen in Bezug auf das Bringen von schwarzer Augenschminke.

Und:

> Er bringt 37 *ʿ3mw*.

Während der erste Satz den Grund für die Anwesenheit der Asiaten angibt, bezieht sich der zweite wohl am ehesten auf den Anführer der Aamu[113]. Dieser ist durch die Beischrift als

> Herrscher eines Fremdlandes, Abīšar(r) (*jbš3*)

namentlich[114] gekennzeichnet. Die Tiere, die er zusammen mit seinem Begleiter zu Chnumhotep bringt, können als Begrüssungsgeschenke interpretiert werden. Aber auch eine emblematische, resp. metaphorische Deutung dieser Geste ist nicht auszuschliessen, da sich ja in ägyptischen Darstellungen Bild und Text eng aufeinander beziehen. Anlass dazu gibt vorallem der symbolträchtige Krummstab (vgl. 1.0.; 3.1.), der zusammen mit dem nubischen Steinbock als Lautwert gelesen die Bedeutung 'Verwalter des Wüstengebiets' ergibt[115]. Demnach wäre Abischai selbst auf dem Bild gar nicht anwesend, sondern nur - oder zumindest auch - emblematisch erwähnt als Bezugsperson, zu dessen Stamm die Fremden gehören, oder in dessen Gebiet sie den Auftrag ausführen sollen. Dieser betraf das Suchen und Abliefern schwarzer Augenschminke. Zu diesem Auftrag passen gut die Blasebälge im Gepäck der Asiaten, durch welche sie als Spezialisten auf dem Gebiet des Bergbaus in Erscheinung treten[116]. Augenschminke wurde aus einer natürlichen Blei-Schwefel-Verbindung gewonnen, die nur an der Westküste des Roten

---

[112] GOEDICKE H., ebd., macht darauf aufmerksam, dass die beiden Sätze bisher zu einem Satz vermengt worden seien (vgl. NEWBERRY E., Beni Hasan I, 69: *'Arrival bringing kohl witch 37 Aamu bring to him'*), was grammatikalisch falsch sei und die falsche Deutung nach sich gezogen habe, dass es sich hier um eine asiatische Handelskarawane handle, die schwarze Augenschminke bringe, dieweil es sich nun wohl gerade um eine angeheuerte Gruppe von Wüstenkundigen handle, die auf die Suche nach Augenschminke geschickt wurden (vgl. ebd. 207).

[113] Ebd. 207f.

[114] Vgl. zum Namen HELCK W., Beziehungen[2], 42.

[115] Ebd. 208. Krummstab (*hq3*) als Hieroglyphe bedeutet 'verwalten'. Der ägyptische Name der 'Capra ibex nubiana' (*n[j]w*) erinnert an das alte ägyptische Wort *n3w*, ein Ausdruck für Wüstenbewohner, Jäger, Erzarbeiter. Der zweite Mann mit der Gazelle (*gḥs*) impliziert 'Gazellen-Land' und steht demnach für den nomadischen Lebensbereich der Asiaten.

[116] Blasebälge dienten der Intensivierung der Verbrennung in Schmelzöfen durch Sauerstoffzufuhr, zwecks Erziehlung hoher Schmelztemperaturen; vgl. KEEL O., AOBPs, Abb. 250; OLB II, 298f mit Abb. 214f.

Meeres vorkommt[117]. Einen weiteren Hinweis auf die emblematische Funktion der beiden vordersten Figuren könnte das Fehlen von Schuhen bei ihnen sein, sofern sie sie nicht aus Ehrfurcht vor Chnumhotep ausgezogen haben, was mir in diesem säkularen Milieu jedoch eher unwahrscheinlich zu sein scheint. Die Asiaten werden von zwei Beamten zu Chnumhotep gebracht. Der Hintere, als Vorsteher über die Jäger bezeichnete, war wohl für die Koordination von nicht-ägyptischen Jägern auf ägyptischem Territorium zuständig, die gerne als Fährtensucher, Spione, Wüstenpolizisten usw. eingesetzt wurden (vgl. 1.0.). Der vordere Beamte wird als 'Schreiber königlicher Dokumente' vorgestellt. Eines dieser Dokumente präsentiert er dem Grabherrn (**Abb. 15c**). Die Inschrift lautet[118]:

> Jahr 6 unter der Majestät des Horus, der die beiden Länder vereint, des Königs von Ober- und Unterägypten *Ḫ*^{c}*-ḫpr-R*^{c} (*=Sesostris II, 1897-1878a*): Anzahl Aamu, die vom Sohn des Gaufürsten Chnumhotep vorgeführt wurden, betreffend der *msḏmt* -Schminke; Aamu aus Schu(t); 37 an der Zahl'.

Wie auch der semitische Name Abīšar(r) (*ʾbšr*) nahelegt, bezeichnet der Ausdruck *ʿ3mw* hier tatsächlich semitisch sprechende Asiaten. Sie stammen aus dem Lande Schu(t), das entweder mit Moab[119] oder mit dem Sinai[120] identifiziert werden kann. Die Zahl 37 bezieht sich wohl, wenn man das männliche Determinativ beim Volksnamen in Betracht zieht, auf die männlichen Glieder der Gruppe.

Fassen wir die gewonnenen Fakten zu einem Ganzen zusammen: Da am Hof und im Kult schwarze Augenschminke ein gefragter Artikel ist, liess der Pharao (?) den Aufseher über die Jäger nach geeigneten Spezialisten für die Suche nach den benötigten Rohstoffen Ausschau halten. Dieser heuerte bergbaukundige, nomadisierende Asiaten aus dem Stamme Abischais, jenseits des Roten Meeres an. In Begleitung eines königlichen Schreibers wurden diese unter den Schutz Chnumhoteps II in Beni Hasan gestellt, der in seiner Funktion als 'Aufseher der Ostwüste', wo die Rohstoffe der Augenschminke gefunden werden können, für die Sicherheit der Fremden verantwortlich war.

Wir haben in **Abb. 15** also bergbaukundige, jagende und musizierende Wüstenzigeuner vor uns, wie sie uns in ebendieser Kombination auch in Gen 4,20-22 vorgestellt werden [121] (s.u. III 1.1.2.). Der berühmte Erforscher der arabischen Wüste des 19. Jh., C.M. DOUGHTY, erzählt von ähnlichen wüstenkundigen Jägern und Schmieden, den *Ṣolubba*, und es lohnt sich, aus seinen

---

[117] Vgl. COUROYER B., RB 81 (1974), 329ff.

[118] Text zit. nach OLB I, 213. Vgl. dort Abb. 111a.

[119] Vgl. Num 24,17; HELCK W., Beziehungen 46.50 (= das Schutu der Ächtungstexte).

[120] GOEDICKE H., a.a.O. 210..

[121] Vgl. ALBRIGHT W., a.a.O. 98f.

interessanten Aufzeichnungen zu zitieren[122]:

'...Solubba leben von ihrer Jagd und der fahrenden Arbeit; sie verdingen sich in den Beduinenlagern als Kesselflicker und Waffenschmiede (...)Ausserdem bearbeiten sie das Holz der Wüstenakazie und stellen robuste Sattelgestelle für die Last- und Reitkamele (...) und anderes Haushaltsgerät her (...) Insgesamt betreiben sie das gleiche Geschäft(...)wie die Sunna, die Kaste der Schmiede. Die Solubba gehorchen der Lehre ihres Patriarchen, der ihnen die Viehhaltung verboten hat und ihnen auferlegte, sich von der Jagd in der Wüste zu ernähren (...) und sich bei den Stämmen als Schmiede ihren Lebensunterhalt zu verdienen (...) Im Sommer (...) laden die Solubba ihre leichten Zelte, ihren Hausrat und das, was sie durch ihre Arbeit verdient haben, auf Esel, ihre einzigen Haustiere, verlassen das Nomadenlager und setzen ihre Reise durch die weite Khala fort (...) Sie müssen Meister der Jagd sein (...)Wo andere Männer kaum die Fährte eines Wilds aufspüren, kochen die armen Solubba sich oft das frische Fleisch der Gazellen und wilder Ziegen (*bedun*) und in bestimmten Sandgebieten auch das der Antilopen...'

Ähnliche Wüstenzigeuner waren also auch im alten Aegypten bekannt und beliebt, was eine aussergewöhnliche, freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Nomaden und Sesshaften, ja sogar eine differenzierte Verewigung dieser Begegnung im Grabe des Gaufürsten von Beni-Hasan zur Folge hatte[123]. Während sich in den *Ṣolubba* eine besonders archaische Form solcher Wüstenzigeuner erhalten hat, die sich mit Tierfellen kleiden, tritt uns hier eine etwas zivilisiertere Variante entgegen, sei es nun weil die Erzverarbeitung in besonderer Blüte stand oder die Ägypter ihre Gäste auf dem Kunstwerk ästhetisch veredelten.

1.4. DIE SCHASU-NOMADEN IN ZEITGENÖSSISCHER IKONOGRAPHIE

1.4.0. GEOGRAPHISCHE, GESCHICHICHTLICHE UND SOZIOLOGISCHE SITUIERUNG

Während ca. 300 Jahren tauchen in den uns bekannten ägyptischen Dokumenten halbnomadische, asiatische Zeitgenossen auf, die als Schasu (*Š3sw*) bezeichnet werden. Erstmals werden sie in der Biographie des Achmose-Pennekhbet, z.Z. Thutmosis II (18. Dyn.; 1482-1479a), erwähnt und erscheinen als Zeitgenossen bis und mit Ramses III (1184-1153a). Bei späteren Erwähnungen handelt es sich um Reminiszenzen oder Anachronismen. Ihre häufigste

---

122 DOUGHTY C.M., Reisen in Arabia Deserta, 101-104.

123 Asiaten waren für die Ägypter nicht prinzipiell nur Barbaren und Feinde. Als Gastarbeiter waren sie nicht nur als Hilfsarbeiter (wie bei uns), sondern als Winzer, Navigatoren, Schiffsingenieure, Bäcker usw. geschätzte Fachmänner (die Frauen fanden sich in beträchtlicher Zahl im Harem des Pharao) mit hohen Aufstiegsmöglichkeiten, wie uns die Josephsnovelle lehrt.

Nennung findet sich zu Lebzeiten Ramses II (1279-1213a).

Die geographische Verbreitung der Schasu umfasst fast das ganze den Ägyptern bis dahin bekannte Asien, vorallem aber die direkt an Ägypten angrenzenden Gebiete, weshalb sie in universalistischen Feinddarstellungen schon bald als die Vertreter der östlichen Himmelsrichtung auftauchen (vgl. **Abb. 24**; **47**; **48**). Sethos I (19. Dyn.; 1290-1279a) besiegt die Schasu im Negev und in Palästina (vgl. **Abb. 31**). Unter Ramses II sind sie sogar für die Stadt Qadesch am Orontes belegt (vgl. **Abb. 32a-c**). Auch der Pap. Anastasi[124] situiert die dort genannten Schasu im Bereich des Libanon. Aus demselben Dokument stammt auch die vielzitierte Beschreibung eines von äg. Beamten organisierten Weidewechsels von Schasunomaden aus Edom (vgl. 1.1.)[125]. Ebenfalls in den ostjordanischen Raum verweist ein auf Ramses III bezogener Text des Pap. Harris[126]:

> Ich vernichtete Seïr unter den Schasu-Sippen[127] (*mhwt*) und ich plünderte ihre Zelte[128] mitsamt ihren Menschen, ihrer Habe, sowie ihren zahllosen Herden. Gefangengenommen und weggführt wurden sie als Beute, als Tribut Ägyptens. Ich schenkte sie der Neunheit als Sklaven für die Tempelbetriebe.

Derselbe Herrscher, Ramses III, opfert auf einer in Timna gefundenen Ritzzeichnung an den 'Säulen Salomos' der Bergbaugöttin Hathor. Die militärische Kampagne gegen die edomitischen Schasustämme könnte also mit der Sicherung dieser wichtigen Kupferbergwerkstätte, die sich unmittelbar westlich des bekriegten Gebietes befindet, in Zusammenhang stehen. Die zum Teil befestigten Lager und Verhüttungsöfen deuten ebenfalls darauf hin, dass die Ägypter mit der einheimischen Bevölkerung zeitweise in einem gespannten Verhältnis gelebt haben[129]. Als weiterer Zeuge für die Präsenz von Schasu im Ostjordanland kann ev. die *Bālūᶜ*-Stele genannt werden (vgl. **Abb. 52**; 1.4.8.).

Der zitierte Text gibt aber auch Aufschluss über eine Lebensweise dieser

---

124 Vgl. GIVEON R., Bédouins Shosou, Doc. 36b, 125-131.

125 Ebd. Doc. 37, 131ff.

126 Ebd. Doc. 38, 134-137; vgl. auch Doc. 25, 100f: hier, auf dem Obelisk I von Tanis, wird Ramses II gefeiert als der *'wilde Löwe voller Wut, der .....die Schasu ihres Landes beraubte und sich des Gebirges Seïr durch seinen heldenhaften Arm bemächtigte.'*

127 FISCHER-ELFERT H.-W., Pap. Anastasi, 168.

128 Im äg. Text wird das semitische Lehnwort *ʾw-h-3-ï-r3* (**ʾhr*; hebr. אהל) verwendet, was vielleicht darauf hindeuten könnte, dass das Wort von den besiegten Nomaden selbst stammt; vgl. WEIPPERT M., Biblica 55 (1974), 275.

129 Vgl. IEJ 22 (1972) 158; OLB II 295; 305; WEIPPERT M., a.a.O. 277f. Weitere Kartuschen mit dem Namen Ramses III finden sich gemäss WEIPPERT (a.a.O. 279) im Wadi Radadi, nordwestlich von Elat. WEIPPERT schliesst eine Identifikation dieses ostjordanischen Schasu-Landes mit dem biblisch-edomitischen Schammastamm, einem Abkömmling Reuëls (vgl. Gen 36,13.17; 1 Chr 1,37) nicht aus (ebd. 271).

Schasu, die offenbar u.a. als Kleinviehnomaden[130] in Zelten lebten. Die besiegten Nomaden wurden nicht nur als Sklaven bestimmten Tempelgütern einverleibt (vgl. **Abb. 31/5**), männliche Gefangene dienten auch als Söldner in stehenden Heeren (vgl. **Abb. 41-45**). Dem Blickwinkel der xenophoben Ägypter entsprechend, werden die Schasu meistens negativ charakterisiert: sie verunsichern als Wegelagerer die asiatischen Handelsstrassen; es sind Riesen, die die ahnungslosen Reisenden heimlich beobachten, um sie im geeigneten Moment zu überfallen; ja, es sind unberechenbare Anarchisten, die nicht nur unter den Ägyptern Unruhe und Verwirrung stiften, sondern die sich auch gegenseitig massakrieren[131]. Kurz: Die Schasu-Nomaden gehören in den Bereich der unkontrollierbaren und dämonischen Chaosmächte, zu denen ja die Wüste überhaupt gehört, und die zu jeder Zeit mit Worten und Taten unerbittlich bekämpft werden müssen, allerdings aber auch nie ganz besiegt werden können, wie schon die Lehre des Merikare weiss[132]:

> Der elende Aamu, dem Ort, an dem er ist, geht es schlecht: vom Wasser geschädigt, unzugänglich durch Bäume, die Wege schwierig wegen der Berge. Er hat keinen festen Wohnsitz, sondern seine Füsse müssen immer wandern. Er kämpft seit der Zeit des Horus, doch er siegt nicht; aber er kann auch nicht besiegt werden.

Aufschluss über die soziale Ordnung der Schasu gibt auch der in ihrem Kontext zweimal gebrauchte ägyptische Begriff *mhwt* (vgl. den zit. Text aus dem Pap. Harris), der eine verwandtschaftlich liierte Gruppe bezeichnet und somit wohl am besten mit Sippe wiedergegeben wird[133]. Besonders wichtig sind für die Ägypter die Grossen (*ʿ3w*) dieser Stämme, da sie die eigentlichen Repräsentanten des Feindes sind, die innerhalb des chaotischen Nomadenhaufens für den an geordnete Hierarchien gewöhnten Ägypter am ehesten fassbar sind. Von ihnen ist auf den Schlachtreliefs von Sethos I und Ramses III (s.u.) die Rede[134].

Einen weiteren Hinweis auf den Sitz im Leben dieser Nomaden kann schliesslich auch die Etymologie ihres Namens geben. Diese ist allerdings in jedem Fall sehr vage und bleibt deshalb auf Vermutungen angewiesen. Es gibt zwei mögliche Ursprünge des Wortes, einen ägyptischen und einen semitischen. Die ägyptische Wurzel ginge zurück auf das Wort für 'umherirren, um-

---

[130] Der Text braucht das Wort *ʿw.t* 'Kleinvieh', also Schafe und Ziegen, was dem hebr. צאן entspricht; WEIPPERT M., a.a.O. 275. WORSCHECH U., Abraham 27 weist darauf hin, dass das koptische Wort für 'Schafhirte' von 'Schasu' abgeleitet ist.

[131] Vgl. GIVEON R., a.a.O. Doc. 11 und 36, 48f und 125-130.

[132] ANET 416; zit. nach OLB I, 213.

[133] Vgl. VAUX R.DE, Lebensordnungen I 25; FISCHER-ELFERT H.-W., a.a.O.

[134] Vgl. zu diesem Punkt auch GIVEON R., a.a.O. 255-258.

herschweifen'[135], das natürlich sehr gut in einen nomadischen Kontext passen würde (vgl. Dt 26,5). Die semitische Wurzel wäre das hebräische Wort für 'plündern, ausrauben', das fast nur in negativem Sinne gebraucht wird (vgl. Ri 2,14.16; 1 Sam 14,48; 23,1 usw.) und dementsprechend von angegriffenen Sesshaften für ihre Angreifer verwendet wird. Da das Wort in Ägypten erstmals unter Thutmosis II auftaucht, müsste wohl ein Einwandern des Begriffs nach Ägypten zur Hyksoszeit als am wahrscheinlichsten gelten[136].

Die frappierende Übereinstimmung von Zeit, Ort und Eigenart des Auftretens der Schasu mit demjenigen der biblischen Patriarchen brachte diese Nomaden bald einmal in den Geruch des Hebräertums. Tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, dass sich das komplexe Gebilde der 'Landnahme-Israeliten' zu einem guten Teil aus Schasu rekrutierte. Diese weideten ihre Herden in den extensiv benutzten Gebieten zwischen den unter ägyptischen Einfluss stehenden Stadtstaaten, mit denen sie teils friedlich-symbiotisch, teils in kriegerischer Auseinandersetzung zusammenlebten. Sofern man die vieldiskutierte *ʿapīru* als unterdrückte Aussteiger dieser Kanaanäersiedlungen betrachtet, liegt es nahe, zeitweise Zusammenschlüsse dieser 'outlaws' mit den in Stadtnähe lebenden Schasu anzunehmen[137]. Der archäologische Befund von Siedlungen der frühen EZ am Rande von oder in kleinviehnomadischen Gebieten des Negev (Tell Esdar, Arad, Beerscheba) belegt zudem das etappenweise Sesshaftwerden von Entwurzelten und Nomaden (wie es im übrigen noch heute im Negev beobachtet werden kann), ihre Kontakte mit den sesshaften Kanaanäern (Haus- und Keramikformen), sowie ihre Beziehungen zu den oben erwähnten Kupferbaustätten (Funde von Schlacke und Schmelztiegeln auf auf Tell Masos). Die charakteristische Kleidung der Schasu, der knielange Quastenschurz, findet nur in der Bibel (Num 15,38f) eine schriftliche Parallele[138]. Ferner fällt auf, dass sowohl bei den Schasu als auch bei den Israeliten die engen verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Ostjordanstämmen immer wieder eine wichtige Rolle spielen (vgl. Pap. Anastasi und die *Bālūʿ*-Stele **[Abb. 52]** für die Schasu; Gen 36,13.17.20; Dtn 2,12; 1 Chr 1,37 für die Israeliten). Eindrücklichster Beleg für diese beidseitige Verwandtschaft ist das Toponym

---

135 erscheint vorallem in den Pyramidentexten; GIVEON R., a.a.O. 261. Die Abweichungen der Orthographie in der Spätzeit entsprechen den Abweichungen beim Wort für die Schasu! Allerdings fehlt beim Wort 'Schasu' durchgehend das Determinativ für Bewegung, an dessen Stelle meistens ein Determinativ für Fremdvolk zu finden ist oder, was doch eher auf einen Eigennamen als auf ein ägyptisches Wort für eine fremde Bevölkerungsgruppe deuten würde.

136 Vgl. aber die in 1.4.1. (A. 142) erwähnte Möglichkeit.

137 Sehr illustrativ dargestellt bei KNAUF E.A., Midian 106ff.

138 Das für die Quaste verwendete Wort ציצית ist vom ägyptischen *djdj*, Blume, abgeleitet. Die farbliche Charakterisierung 'blau', verweist auf den '*murex brandaris* L.' oder '*murex trunculus* L.' und damit nach Phönizien; GIVEON R., a.a.O. 248f.

Jahwe, als ein Ort im Gebiete der Schasu des Ostjordanlandes (vgl. Dtn 33,2; Ri 5,4; 1.4.6.). Die Grösse Israel, die für die Ägypter erst unter Merenptah historisch fassbar wird, scheint also in den Schasusippen der südlichen Levante eine wichtige ethnische Wurzel gehabt zu haben[139].

1.4.1. SCHASU ALS POTENTIELLE FEINDE

Die älteste bildliche Darstellung von Schasu-Nomaden (**Abb. 5**)[140] stammt vielleicht schon aus der 5. Dyn.. Sie fand sich wie die Abbildung hungernder Nomaden (**Abb. 3** und **4**) auf einem sehr stark beschädigten Relief am Aufweg zur Pyramide des Unas und zeigt Ägypter im Kampf mit Nichtägyptern. Die Ähnlichkeit der bekämpften Asiaten mit den Schasu aus dem Neuen Reich ist schon den Ausgräbern aufgefallen[141]. Der bärtige Tote oder Verwundete am linken Rand des Fragmentes hat nämlich den für die Schasu so typischen, nach hinten gekämmten Haarschopf, der von einem Stirnband zusammengehalten wird, das sich hier im turbulenten Kampf allerdings gelöst hat. Das neben ihm liegende Schwert und sein Schurz lassen sich nicht näher typisieren. Ein noch lebender Kampfgenosse dieses Nomaden fällt eben, von einem Ägypter überwältigt, in die Knie. Auch bei ihm lässt sich noch ein Stirnband und langes, nach hinten fallendes Haar erkennen. In seiner Linken hält er ein Schwert, dessen Knauf wohl nächstens auf den Ägypter niedersausen soll. Da von der ursprünglich beigefügten Inschrift nur noch zwei, links vom Pfeilbogen[142] eingravierte, Zeichen zu erkennen sind, muss die Identifikation der Nichtägypter mit den aus dem Neuen Reich bekannten Schasu eine Vermutung bleiben[143].

Sicher ein Schasu ist der gefangene Nichtägypter ganz links auf **Abb. 24**.

---

[139] Wenngleich einzelne Punkte dieser Milieuhypothese immer wieder in Frage gestellt oder differenziert wurden (vgl. zu den biblisch dargestellten verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Ostjordanstämmen KNAUF E.A., BN 45 [1988] 65.74f; zu den Schasu als Teilen der Israeliten YURCO F.J. und STAGER L.E. s. unter 1.4.5., zur Kolonisation des Negev durch Nomaden FRITZ V./KEMPINSKI A., Ergebnisse, 231f), gibt es m.E. keine überzeugenden Gründe für eine grundsätzlich andere Hypothese.

[140] Vgl. dazu HELCK W., Beziehungen 17 und WEIPPERT M., a.a.O. 269 und die dortigen Literaturangaben.

[141] HASSAN S., Excavations 510 und ZÄS 80 (1955), 138. Angaben nach WEIPPERT M., a.a.O. Anm. 2.

[142] Dies wäre der einzige Beleg eines Schasu mit Bogen (vgl. KNAUF E.A., Ismael 45 mit A. 200)

[143] 'Die Identität der Nichtägypter wäre über jeden Zweifel erhaben, wenn man die über dem Gefallenen links sichtbaren Schriftzeichen, die sicher *'sw-w'* zu lesen sind, zu dem Wort *[(...)Š3]sw* ergänzen dürfte; dies freilich muss nach der Lage der Dinge offenbleiben.' - WEIPPERT M., ebd. 269.

Während es sich bei **Abb. 5** jedoch um eine mehr oder weniger realistische Kampfszene handelte, geht es hier um die Darstellung fiktiver oder potentieller Feinde. Diese Wandmalerei aus dem Grab des Onen in Theben zeigt dessen Schwager, Amenophis III (1391-1353a) in prunkvoller Umgebung. Auf der Konsole des Baldachins, von dem nur noch die unteren Teile der Trägerstangen zu sehen sind, also zu Füssen des Herrscherpaares, wurden die neun Bogen, d.h. die neun traditionellen Feinde Ägyptens, dargestellt. In kniender Stellung und mit auf den Rücken gefesselten Armen sind sie alle an denselben Strick (hier in der Form einer Lotospflanze, der Pflanze Oberägyptens) gefesselt. Diese Art und Weise der Darstellung der zu besiegten Feinden erklärten Nachbarvölker findet sich in Ägypten schon seit der ersten Dynasie. Dem hohen Alter des Motivs entsprechend ist das Kunstwerk floskelhaft ausgefallen, so dass man die Gefangenen aufgrund ihres Aussehens nicht mit einem bestimmten Fremdvolk identifizieren kann. Dekorative Gesichtspunkte wie das Abwechseln zwischen einer hellhäutigen und einer dunkelhäutigen Figur spielten eine wichtigere Rolle. Der Schasu-Nomade unterscheidet sich kaum von den übrigen Syropalästinensern auf den Wandmalereien der 18. Dyn.. Dank den Beischriften über dem 'Strick' können die Volksvertreter aber trotzdem benannt werden[144].

Oft werden die Schasu den traditionellen Feinden einfach als ein besonders aktueller und gefährlicher Feind im Osten (!) hinzugefügt, im Rahmen der Feinde aus den vier Himmelsrichtungen[145]. **Abb. 33** zeigt einen knienden und mit Lotus gefesselten Schasu, erkenntlich am Haarschopf und dem Haarband, auf dem Sockel einer Sphinxstatue Ramses II, die sich vor dem Tempel von Wadi es-Sebua befindet. Auch hier triumphiert die Macht des Pharao, im Sphinx verkörpert, über die in unmittelbarer Staubnähe angeordneten sieben Gefangenen[146]. Die Szene entspricht ebensowenig einem historischen Ereignis wie eine weitere Universalliste auf dem Sockel eines Kolosses im ersten Hof

---

144 Von links nach rechts sind zu sehen: Schasu, Mentiu-nu-Setef (Asiaten), Tehenu (Libyer), Inkti-Setiu (Nubier), Kefiu (einem Hetiter nachgebildet), Irm (Nubier), Sangar (Babylonier). Nach GIVEON R., a.a.O. 30.

145 Auf einer in Ismailia gefundenen Stele von Ramses II (GIVEON R., a.a.O. Doc. 31, 109-112) erscheinen im Rahmen einer Universalliste fünf 'gefangene' Grenzvölker, darunter die Schasu als Vertreter des Ostens. Harachte spricht eine Lobeshymne auf Ramses II: '*....Dein Schwert schützt Ägypten. Deine Grenze wurde erweitert. Gefangengenommen hast du Charu* (Nordosten), *Kusch* (Süden), *Tehenu* (Western, =Libyen), *die Schasu* (Osten, also Sinai und Edom/Seïr) *und die (Bewohner der) Inseln inmitten des Meeres* (Seevölker?).....' - Die Stele, die sich im Ostdelta befand, diente den einen zur Stärkung ihres Selbstbewusstseins, den anderen zur Abschreckung. Ähnliche Texte fanden sich in Abu Simbel (ganz im Süden Ägyptens) in Clysma (ganz im Osten) und in Tanis (im Nordostdelta); vgl. die Doc. 16, 24, 34 bei GIVEON und ebd. 213.

146 Vgl. GIVEON R., ebd. Doc. 17, S. 77f.

des Rameseum (**Abb. 37**). Dasselbe Bildprogramm verdeutlicht die Aussage: der übermächtige König thront über den winzigen, staubfressenden Feinden. Der Vertreter der Schasu ist als solcher wiederum an seiner Frisur erkenntlich[147]. Ein Gleiches gilt für den Schasu am befestigten Tor zu Medinet Habu (**Abb. 40**).

Ähnlich wie die Gefangenen auf dem oben besprochenen Wandbild aus dem Grab des Onen haben auch die Köpfe gefangener Ausländer auf farbigen Emaillekacheln aus der Zeit Ramses III, die man in Medinet Habu gefunden hat, in erster Linie dekorative Funktion. Sie verkleideten Türpfosten und untere Mauerpartien. **Abb. 47** zeigt einen Schasu als Vertreter des Nordens, was sich aus dem Symbol für Norden auf einem Saum seines Kleides entnehmen lässt. Wie der Gefangene von **Abb. 48** ist er nur dank seiner Frisur als Schasu zu identifizieren. Ansonsten wurde kein Wert auf eine genaue ethnische Charakterisierung der Figuren gelegt. Ein weiterer Hinweis dafür, dass es nicht um die Wiedergabe historischer Ereignisse geht. Die gelbe Körperfarbe charakterisiert die Männer allerdings eindeutig als Asiaten[148].

Die ideologische Bedeutung solcher Darstellungen liegt in der Erhaltung einer politischen Idee, nachdem diese schon längstens zur Fiktion geworden ist und die durch eine ästhetisch überzeugende Darstellung wohl noch an Glaubwürdigkeit gewinnen sollte, sowie in der magischen Wirkmächtigkeit solcher Darstellungen im Bewusstsein ihrer Schöpfer. Ägypten erscheint als die omnipotente Weltmacht (Kosmos), dessen Pharaonen auf den Schultern der besiegten Feinde (Chaos) ruhen, die als besiegte Gefangene möglichst unschädlich gehalten werden. Es ist dies ein typisches Produkt der Egozentrik von Weltmächten, die sich von allem Andersartigen soweit entfremden, bis sich auch eine grosse Ethnie - kaum noch als solche erkennbar - als winziges Detail in ihr Weltbild einpferchen lässt. Ein Phänomen, das im Umgang der Grossmächte mit den 'Zweidrittelweltländern' übrigens heute noch oder wieder beobachtet werden kann.

1.4.2. SCHASU ALS SÖLDNER

Unter den Regierungen von Echnaton (1353-1336a), Haremhab (1322-1295a) und Ramses III (1184-1153a) tauchen Schasu mehrmals in den Leibwachen und Söldnerheeren des Pharaos auf. **Abb. 25** bis **27**[149] stammen aus Beamtengräbern der Amarnazeit. Es handelt sich um eigentliche Söldner-Showtruppen, die bei Paraden nicht nur die Mannigfaltigkeit des ägyptischen Heeres, sondern auch - und wohl vorallem - die Herrschaft der Ägypter über all diese

[147] Vgl. ebd. Doc. 21a, 95f.

[148] Vgl. ebd. Doc. 42a und b, S. 145ff.

[149] GIVEON R., a.a.O. Doc. 8a,bc; 9; 40a-e.

Völker demonstrieren sollen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde sind sie wohl in dieser pirschenden Beugehaltung dargestellt. Inmitten dieser ethnischen Vielfalt erscheinen mehrmals Schasu-Kämpfer. Die einzelnen Schasu-Figuren unterscheiden sich kaum. Sie tragen alle den für sie typischen Quastenschurz und ein Stirnband um das dichte, nach hinten fallende Haar, sowie einen Spitzbart. Ansonsten sind sie nackt. Mit der einen Hand tragen sie den über die Schulter gelegten Speer, in der anderen halten sie ein sichelartiges Messer oder ein Schwert. Der Schasu auf **Abb. 25a** wurde merkwürdigerweise etwas aus dem Verband der Waffen- und Standartenträger herausgehoben, als ob ihm besondere Bedeutung zukäme.

Die hier dargestellten Schasu sind die ersten in einem 'naturalistischen' Stil abgebildeten. Sie weisen praktisch alle Attribute auf, die später für diese Bevölkerungsgruppe typisch werden. Sie scheinen demnach auch den Künstlern vermehrt als Anschauungsobjekte zur Verfügung gestanden zu haben. Es bedarf nun auch keiner Beischrift mehr, um die Schasu überhaupt als solche identifizieren zu können. Wahrscheinlich handelt es sich um integrierte Kriegsgefangene aus der Zeit Amenophis II[150]. Über den Umstand, dass in den Amarnagräbern so häufig Fremdvölkersöldnertruppen abgebildet werden, wurde viel gerätselt. Einige glauben, der nonkonforme Ketzerpharao Echnaton habe sich mit einer aufwendigen Leibgarde gegen seine Widersacher schützen müssen[151], andere vermuten, er habe so die Universalität seines Gottes Aton demonstrieren wollen[152], wieder anderen scheint der unkriegerische Charakter der Ägypter Ursache dafür gewesen zu sein, dass ihre Heere jeglichen, den Ägyptern zugeschriebenen, Fremdenhass Lügen strafen[153]. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, dass es sich einfach um eine andere Art der Darstellung unterworfener Fremdvölker handeln könnte, die somit der Verherrlichung ägyptischer Macht diente.

Haremhab (1322-1295a), der militärische Oberbefehlshaber Aja's, der seit Tutanchamun den Staat wieder restaurierte, wurde Aja's Nachfolger und setzte die Reformierung von Verwaltung und Wirtschaft erfolgreich fort. In seinem Beamtengrab zu Memphis fanden sich zwei Darstellungen mit Schasu-Nomaden. Auf **Abb. 29** sehen wir eine Gruppe von Libyern, Nubiern und Schasu, die dem König huldigen. Zwei Schasu befinden sich ganz am Schluss der Gruppe. Sie sind erkenntlich an den Quastenschurzen, dem Spitzbart und dem Stirnband, welches das dichte Haar zusammenhält. Ein zusätzliches Quer-

---

150 Auf einer Kriegsgefangenenliste aus Memphis (Mit-Rahineh) von 1440a wurden 15200 lebendig gefangene Schasu erwähnt. Diese Schasu lebten also z.Z. Echnatons schon in der dritten oder vierten Generation in Ägypten.

151 WRESZINSKI W., Atlas II,11; vgl. GIVEON R., a.a.O., 33.

152 VANDIER J., Mélanges Dussaud II, 815; vgl. GIVEON R., ebd.

153 GIVEON R., a.a.O. 33f.

band bildet eine Art Haarnetz und drückt die Haare des linken Schasu ein wenig ein. Dieser hat zusätzlich einen langen Dolch in seinem Gürtel. Wahrscheinlich diente also auch er in einem der Söldnerheere. Eine ähnliche Gruppe stammt aus dem Grab des Eje (**Abb. 28**). Ein Schasu ganz am Schluss ist am Stirnband zu erkennen.

Es gehörte wohl zur Strategie des Heerführers Haremhab, dass er asiatische Elemente, die ein soziales Unruhepotential darstellten, möglichst rasch in die Armee einzugliedern versuchte, wo er sie besser kontrollieren konnte und mit denen es ihm weniger schade schien, Krieg zu führen[154]. Von einer solchen Kriegsexpedition ist im Text am linken Rand des Relieffragmentes die Rede. Die Inschrift stammt wohl aus der Zeit, als Haremhab unter Tutanchamun diente:

> Derjenige, der seinen Herrn am Tag des Asiatenmassakers auf das Schlachtfeld begleitet (gemeint ist Haremhab selbst). Für das Ka des Dieners seiner Majestät im ganzen Land, vom königlichen Schreiber, dem Liebling des Königs, vom grossen Verwalter, Haremhab, gerechtfertigt (vor Dir).

Weitere Söldnerdarstellungen mit Schasu-Kriegern finden sich an den Mauern von Medinet Habu. Auf der äusseren Seite der Nordmauer marschieren in der zweiten Szene von Osten im dritten Glied, hinter Ägyptern und einer Seevölkertruppe fünf Schasu im Heer Ramses III in Reih und Glied gegen die Libyer (**Abb. 41**) . Sie tragen den Quastenschurz, und der nach hinten gekämmte Haarschopf wird durch ein Stirnband zusammengehalten. Ihre Gesichtszüge entsprechen den übrigen Darstellungen von Semiten bei den Ägyptern. In der rechten Hand halten die Schasu ein leicht gekrümmtes Schwert, in der linken eine oder zwei Lanzen[155]. **Abb. 42** zeigt eine Kampfszene aus derselben Schlacht. Ein Schasu ist gerade dabei, einem Libyer die Gurgel durchzuschneiden, ein weiterer jubelt über den Sieg der Ägypter, auf deren Seite er kämpft. Er ist mit Speer und Schild bewaffnet und trägt auf seiner Brust ein grosses, rundes Amulett, das archäologisch für die sesshafte Bevölkerung Syriens und Palästinas bezeugt ist und das somit ein Zeugnis für die dimorphe Struktur des dortigen Nomadentums darstellt. Vielleicht handelt es sich um einen Häuptling[156]. Es kann aber auch sein, dass die Ägypter den Schasu ein Attribut der sesshaften Bevölkerung ihrer Gegend fälschlicherweise zugeteilt haben[157]. Bis auf eine etwas andere Ausführung der Schwerter ist **Abb. 43** mit **Abb. 44** fast identisch, allerdings ziehen hier die Truppen gegen

---

[154] Dieselbe Strategie verfolgten die Römer u.a. gegen die Ituräer (KNAUF E.A., BN 21 [1983] 46f).

[155] Ebd. Doc. 40a, S. 141.

[156] Zur Stammeselite als wichtigem Bindeglied zwischen sesshaften und beweglichen Stammesgruppen vgl. ROWTON M.B., Tribal Elite, passim.

[157] Ebd. Doc. 40b, S. 141f; zum Amulett vgl. ebd. 253.

die Dschahi, also gegen die Asiaten Palästinas, aus[158]. Die Schasu auf **Abb. 44** sind durchwegs mit Doppellanzen bewaffnet, zwei tragen ein Halsband. Ein Söldner ganz rechts trägt über der Schulter einen Schild mit Ösen, die zur Verstärkung des Schildrandes oder für die Befestigung einer Tierhaut dienen konnten[159]. Ein letztes Bild (**Abb. 45**) mit Schasu-Söldnern aus Medinet Habu stammt vom östlichen Teil der Südwand im ersten Hof und zeigt zwei dieser Asiaten bei einem Parademarsch unter Ägyptern und anderen Fremdenlegionären in der Eskorte Ramses III. Ihre Haartracht ist unterschiedlich. Der linke trägt das 'Haarnetzchen', der rechte das Stirnband[160]. Bei den in Medinet Habu dargestellten Schasu handelt es sich wohl um Kriegsgefangene aus der Zeit Ramses II, denn es ist kaum anzunehmen, dass die von Ramses III selbst gefangenen Nomaden (vgl. Pap. Harris) gleich in seine Armee integriert werden konnten.

1.4.3. SCHASU BITTEN UM ASYL

Besonders eindrücklich und künstlerisch durchkomponiert ist das zweite Kalksteinrelief aus dem Grab Haremhabs, das Schasunomaden abbildet (**Abb. 30a**). Auf engstem Raum werden auf faszinierende Art und Weise neun Männer untergebracht, was den beabsichtigten Effekt einer grossen Menge ergibt. Ihr Gesichtsausdruck ist individuell, sehr emotional und entspricht so dem Amarnastil. Die Gebärden der Asiaten drücken auf intensive Weise Elend, Bitte, und Unterwürfigkeit aus. Diesem Leid entspricht das gut getroffene Mitleid des Ägypters. Die künstlerische Gestaltung (Kompositionslinien und Grössenverhältnisse) der fremden Bittsteller rückt einen Asiaten mit Stirnband, Schultertuch und hocherhobenen Händen ins Zentrum des Blickfeldes. Um ihn herum gruppieren sich Vertreter verschiedentster Völker, so auch zwei Libyer mit Spitzbärten, Schläfenlocken und einer Haarfeder. Vor einem bartlosen Asylanten steht auch ein Schasu, erkenntlich am Quastenschurz und dem Stirnband mit der haarnetzartigen Schnur. Seine Arme sind wie die der übrigen Männer einbandagiert.

Das Bild vereinigt alle nur denkbaren Bittgebärden: einige stehen mit ihren erhobenen Händen, andere knien mit nach vorne ausgestreckten Händen, einer liegt auf dem Bauch, ein anderer gar auf dem Rücken. Letztere kaum zu überbietende Demutshaltung, die dem Gegenüber die verletzlichsten Körperteile preisgibt, ist Ausdruck völliger Wehrlosigkeit und totaler Unterwürfigkeit gegenüber dem Angeflehten[161].

---

[158] Ebd. Doc. 40c, S. 142.

[159] Ebd. Doc. 40d, S. 142f.

[160] Ebd. Doc. 40e, S. 143.

[161] Ähnliche Unterwürfigkeitsbezeugungen finden sich in den dem Relief zeitlich nahen

Um die Szene richtig zu interpretieren, muss man sie in ihrem Kontext betrachten[162] (vgl. **Abb. 30b**). Hinter der neunköpfigen Männergruppe befinden sich auf drei Register verteilt ihre Diener und ihre Pferde, wobei es sich weder bei den, mit knöchellangen Kleidern bedeckten, gelockten Dienern, noch bei den Pferden um Teile der Schasu-Delegation handeln kann. Diese ritten, wenn überhaupt, auf Eseln. Der Ägypter links von den Fremden erscheint ein zweites Mal in fast derselben Position, nun aber nach links, zu Haremhab gewendet. Er ist demzufolge als Dolmetscher zu interpretieren. Ebenfalls in comicartiger Verdoppelung folgt nun - grösser und in der prächtigen Beamtenmontur der ausgehenden 18. Dyn. (d.h., mit dem Ehrengold behangen) - Haremhab, dem nach seiner Thronbesteigung noch ein Uräus hinzugefügt worden ist[163]. Seine rechte Gestalt wendet sich dem Übersetzer zu, dieweil sich die linke mit dem Pharao Tutanchamun unterhält[164]. Dieser steht mit seiner Gemahlin Anchesenamun unter einem Baldachin, etwas erhöht auf einem Podest. Seine bedeutungsmassstäblich überdimensionierte Körpergrösse übertrifft diejenige Haremhabs fast um das Dreifache (vgl. die Rekonstruktion der zerstörten Partien **Abb. 25c**!). Es geht dieser Darstellung also einmal mehr um die Verherrlichung des Königs, wobei diese bei den winzigen Dienern der Fremdlinge ihren Anfang nimmt und dann über mehrere Stufen zum Pharao und seiner Gattin führt. Haremhab wurde dabei ins Zentrum dieser Szene gerückt, wodurch seine zentrale Vermittlerrolle, vom Pharao zu den Fremden und umge-

---

Amarnabriefen, in denen semitische Vasallen dem Pharao ihre Loyalität bekräftigen. So schreibt etwa *Abdi-Aštа(r)ti* aus *Ṣumur* am Ende der Regierungszeit Amenophis III (EA 64): *'Je tombe aux pries du roi, mon seigneur, 7 fois "aux pieds du roi, mon seigneur" et 7 fois, ici et maintenant, et sur le ventre et sur le dos.'* Zit. nach MORAN W.L., Les lettres d'el-amarna, 239; (= KNUDTZON J.A., Nr. 64,4-7; vgl. auch Nr. 65,4-6).

Vgl. dazu KEEL O., AOBPs 298f: Ähnlich wenn auch nicht so krass, fühlt sich ein Beter in den Psalmen von Gott abhängig: *'Warum verbirgst du dein Angesicht......da unser Leben in den Staub gebeugt ist und unser Bauch am Boden klebt?'* (Ps 44,26; vgl. 7,6 und 119,25). - Auch dem Fremdling, der bei JHWH Geborgenheit sucht, muss es ähnlich zumute sein (vgl. Pss 39,13 und 119,19).

[162] Dies ist nicht sehr einfach, da das künstlerisch besonders wertvolle Haremhabgrab ein Opfer neuzeitlichen Kunstraubs geworden ist. Seine Kalksteinreliefs wurden abgetrennt und verschwanden portionenweise in Museums- und Privatsammlungen aller Welt. Für unseren Kontext interessant sind ein aus Fragmenten zusammengesetzter Block in Leyden, ein Block aus Wien und einer aus Berlin; vgl. GARDINER A., JEA 39 (1953), 1 und 10, Fig. 1 und 3; vorallem aber vgl. die einzige mir bekannte Rekonstruktion der 'paroi des délégation' bei HARI R., Haremhab Fig. 36; Text 112-126 (= unsere **Abb. 30b**). Leider fehlt ein solcher Gesamteindruck auch in der ansonsten qualitativ sehr hochwertigen, kürzlich erschienenen Grabpublikation von MARTIN G.T., The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb, vgl. Pl. 110A-115.

[163] Vgl. GIVEON R., a.a.O. 37.

[164] Zu dieser Identifikation vgl. GARDINER A., a.a.O. 3; GIVEON R., a.a.O. 38.

kehrt, verdeutlicht wurde. Die Verherrlichung des Pharao und die Betonung der wichtigen Vermittlungsfunktion Haremhabs werden durch die beigefügten Inschriften noch unterstrichen[165]:

Was gesagt wurde von....Haremhab den Botschaftern des Königs, die in alle Fremdländer geschickt wurden: So sprach (der Pharao zu....all seinen Beamten?).... angefangen vom Südende von Kusch (bis hin zu den entlegensten Gebieten Asiens?....) er (?), der in seinen Gegenden ist. Machte....der Pharao hat sie in eure Hände gegeben, damit sie ihre Grenzen bewachen....des Pharaos, gemäss den Gebräuchen der Väter eurer Väter seit Urzeiten. Und....(es wurde berichtet, dass?) ewige Fremdlinge, die nicht wissen, (wie) sie leben können, gekommen sind aus (?)....ihre Länder sind ausgehungert und sie lebten wie Wüstentiere (und ihre Kinder) der (?)....'der gross ist durch seine Macht' wird seinen mächtigen Arm schicken vor (seine Armee?....und er wird) sie zerstören und ihre Städte plündern und Feuer legen....(in)....(und)....die Fremdländer werden (?) andere an ihre Stelle setzen.' [....] '(**TEXT A**)

(Worte, die an seine Majestät gerichtet wurden....als?) die Grossen aller Fremdländer kamen, um von ihm Leben zu erbetteln durch den Erbprinzen, den alleinigen Freund und königlichen Schreiber Haremhab, den Gerechtfertigten. Er sagte, indem er antwortete (dem König....Fremde), die Ägypten nicht kannte, sie liegen dir zu Füssen für immer und ewig; Amun hat sie dir ausgeliefert. Sie spornen an (?) (jedes) Fremdland.... (Länder), die unbenannt sind seit (den Zeiten von) Re. Dein Schlachtruf ist in ihren Herzen wie (wenn sie wären) eins, den Name erweitert sich....(in) Loyalität zu dir. Du bist Pre....sie (haben verlassen?) ihre Städte....mächtiger Arm unter der Führung Amuns.' (**TEXT B**)

---

[165] Übersetzung gemäss der engl., beziehungsweise franz. Übersetzung von GARDINER A., a.a.O. 5 und 7 beziehungsweise GIVEON R., a.a.O. 37f. - Die Ägyptologen streiten sich über die richtige Leserichtung des ersten Textes, der sich über den Köpfen der Beamten im oberen Register befindet. GARDINER schlägt als einziger die Richtung von links nach rechts vor. HARI R., a.a.O. 117-120 kommt allerdings wieder auf die alte Lesart zurück, wonach sich folgende Textinterpretation ergäbe (ebd. 121): Fremde kommen als Bittsteller vor den Pharao, da sie Opfer fremder Invasoren wurden, die ihre Dörfer und Ernten vernichteten. Sie bitten um den Schutz des Pharao, er möge seine Armee gegen die fremden Aggressoren einsetzen. Ihre Wohngegend sei ausgehungert, die Einwohner lebten wie Bergziegen, die Kinder seien in die Sklaverei geraten. Der Pharao lässt ausrichten, die fremden Delegierten, deren Überleben an ein Wunder grenze, seien gekommen, sich unter den Schutz des Pharao stellen zu lassen, der ihnen nach alter Väter Sitte auch geschuldet werde. Er werde ihnen ihre Ländereien zurückgeben, damit sie unter dem Schutze des Re-Sohnes in Ruhe weiterleben könnten, die Ordnung in diesen Ländern von Kusch bis zu den Grenzen Asiens wiederherstellen und sich alle Tage vor ihm, dem Pharao verbeugen, auch die Kheti. - Welcher Hypothese man immer anhängen wird, ein gewisses Mass an Phantasie, um die fragmentarischen Zeilenstücke zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzusetzen, ist unabkömmlich. Festzustehen scheint so oder so, dass die Fremden aufgrund einer militärischen Auseinandersetzung entwurzelt und in wirtschaftliche Nöte manövriert wurden, was sie veranlasste, in der Flussoase Ägypten Zuflucht zu suchen. Ebenso klar ist auch, dass dieser Tatbestand von den Ägyptern sofort zur Stützung und Legitimierung ihrer Königs- und Herrschaftsideologie benutzt wurde, die die Bittsteller in ein Vasallitätsverhältnis zu Ägypten zwang.

Es handelt sich bei der Fremdlingsgruppe also letztlich um eine fiktive Bittstellerdelegation der vereinigten Fremd-, beziehungsweise Feindesvölker, die aus den entferntesten Weltgegenden gekommen sind, um sich 'ad majorem Pharaonis gloriam' diesem freiwillig zu unterwerfen. Während nun die detailgetreue Szene nicht über ihre künstliche Anordnung hinwegtäuschen sollte, darf andererseits die historische Plausibilität einzelner Elemente auch nicht übersehen werden, denn gewiss wurden die Ägypten umgebenden Völkerschaften wegen Hungersnöten immer wider gezwungen, in der grossen Flussoase Zuflucht zu suchen (vgl. Gen 12,10; 26,1; 42,1f; Jer 43,6f). Dass die Schasu nebst vorwiegend sesshaften Semiten auch auf dem Relief erscheinen, lässt sich durch ihre engen Kontakte zu den Städten Palästinas (dimorphe Gesellschaftsstruktur), sowie durch ihre geographische Nähe zu Ägypten leicht erklären. Ausserdem finden wir sie schon seit dem Beginn der 18. Dyn. auf den ägyptischen Feindeslisten. Sie sind also z.Z. Haremhabs in der ikonographischen Tradition schon vorbelastet[166].

Alles in allem 'illustriert' das Relief aus dem Grabe Haremhabs das Einsickern von palästinischen Wirtschaftsflüchtlingen in Ägypten sicher besser als das in diesem Zusammenhang viel zitierte 'Beni-Hasan-Bild'[167] (**Abb. 15b**), wo erzverarbeitende Wüstenzigeuner dargestellt werden. Es gibt aber auch interessanten Aufschluss darüber, wie die Mächtigen Ägyptens die Not dieser Asylanten nicht nur politisch und wirtschaftlich (vgl. Ex 1,8-14; 5,6-18), sondern auch ideologisch ausgenutzt haben; ein auch heute nicht unbekanntes Phänomen.

1.4.4. SCHASU UND DIE PALÄSTINAKAMPAGNEN SETHOS I

Das wichtigste ikonographische Dokument auf dem die Schasu 'realistisch' dargestellt und erst noch ausdrücklich als solche bezeichnet sind, findet sich an der Aussenseite der Nordostecke des grossen Säulensaales des Amuntempels in Karnak und stammt aus der Regierungszeit Sethos I (1293-1279a), also aus der 19. Dynastie (**Abb. 31**). Im Hinblick auf eine Stärkung der ägyptischen Aussenpolitik, die in der zweiten Hälfte der 18. Dynastie - vorallem während der Amarnazeit - stark vernachlässigt worden war, verlegt Sethos I den Regie-

---

166 GIVEON R., a.a.O., 38: 'Les suppliants de Leyde forment un goupe universaliste d'ennemis importants de l'Egypte. L'artiste voulait montrer des Asiatiques et autres étrangers implorant 'le souffle de vie' dans les poses les plus répugnantes. Les Asiatiques sédentaire étaient le groupe principal; les autres furent ajoutés à cause du caractère traditionaliste de la représentation. Les shosou ont ici une importance particulière. D'une part leurs déplacements étaient liés à n'importe quelle guerre en Palestine - d'où leur association avec les Asiatiques sédentaires. Ils font partie d'autre part des ennemis traditionels.'

167 Vgl. 1.2.

rungssitz von Memphis in die Nähe der alten Hyksosstadt Auaris im Ostdelta. Darin manifestiert sich ein wichtiger Zug seiner Aussenpolitik. Er will die unsicher gewordene Küstenstrasse den Ägyptern wieder unterwerfen und so dem Lande die Schätze des Libanon erneut zugänglich machen. Die Schasu verunsicherten mit unkontrollierbaren Überfällen die Meeresstrasse, die nur zu bewältigen war, wenn man auf die militärisch befestigten Wasserstellen zählen konnte. Wenn der Pharao nach Norden vordringen wollte, musste er also erst einmal diese lästige nomadische Bedrohung aus dem Weg räumen. Als räuberische Wegelagerer, die die grossen Verbindungswege unsicher machen, werden die Schasu auch im Papyrus Anastasi I aus der Zeit Ramses II geschildert[168]:

> Die Schasu schauen verstohlen....(man ist) umzingelt von Schasu, von allen Seiten....Der schmale Engpass (*wohl der Karmel bei Megiddo*) ist befestigt von Schasu , die sich im Gestrüpp verstecken. Einige unter ihnen sind von Kopf bis Fuss vier oder fünf Ellen gross (*vgl. Num 13,33*), (haben) ein wildes Gesicht, ihr Herz ist nicht milde und ein Ohr für Schmeichelworte haben sie nicht.

Drei Feldzüge führen Sethos I deshalb nach Norden, wo er Kadesch und Amurru erobert und damit Phönizien, Südsyrien und Galiläa wieder für Ägypten gewinnt. An diese Palästinafeldzüge wird auf den Reliefs von Karnak erinnert, weil die Gefangenen dieses Feldzuges, worunter sich zu einem grossen Teil Schasu befinden, dem Amun geweiht wurden (vgl. *Fig. 1*).

Das ikonographische und epigraphische Programm dieser Wand ist äusserst vielschichtig, was unterschiedliche Lesevorschläge zur Folge hatte[169]. Grundlegend ist die geographische Fiktion der Wand, die mit der liturgischen Funktion der Tempelanlage eng verknüpft ist, denn das reale Tor der Nordwand, durch das die Prozessionen zogen, ist gleichzeitig das Zentrum der Fiktion, nämlich der Amun-Tempel von Karnak. Je weiter die dargestellten Städte und Länder von Ägypten entfernt sind, desto weiter sind sie demnach vom Torweg entfernt. Entsprechend verhält es sich mit den Bewegungsrichtungen: Während sich der auf dem Wagen kämpfende König stets vom Tor und damit expansiv von Ägypten weg bewegt, sind alle Gefangenen- und Tributzüge auf das Tor hin ausgerichtet. Am nächsten zu den Triumphszenen, unmittelbar neben dem Tor, mit dem riesigen, die gebündelten Feinde niederschlagenden Pharao und den Opferszenen, sitzt jeweils am Ende jeder Kampagne Amun, allein oder mit anderen Göttern, vor dem der Tribut präsentiert wird. Man könnte auch sagen: die in den einzelnen Registern annalenartig dargestellten militärischen Aktionen gegen Fremdländer gaben der hier stattfindenden Liturgie den geschichtlichen Grund, während die Liturgie ihrerseits den geschichtlichen Ereignissen den religiösen Sinn gab. Auf der Ebene der Annalen bildet die Schasu-Kampagne wohl den Anfang, da sie in der Beischrift zu Szene 1 und 4 ins erste Regierungsjahr

---

[168] Übers. gemäss GIVEON R., a.a.O. Doc. 36d, 129.

[169] Vgl. BATTLE RELIEFS, 3; KITCHEN K.A., RI I,6; GIVEON R., a.a.O. Doc. 36d, 129.

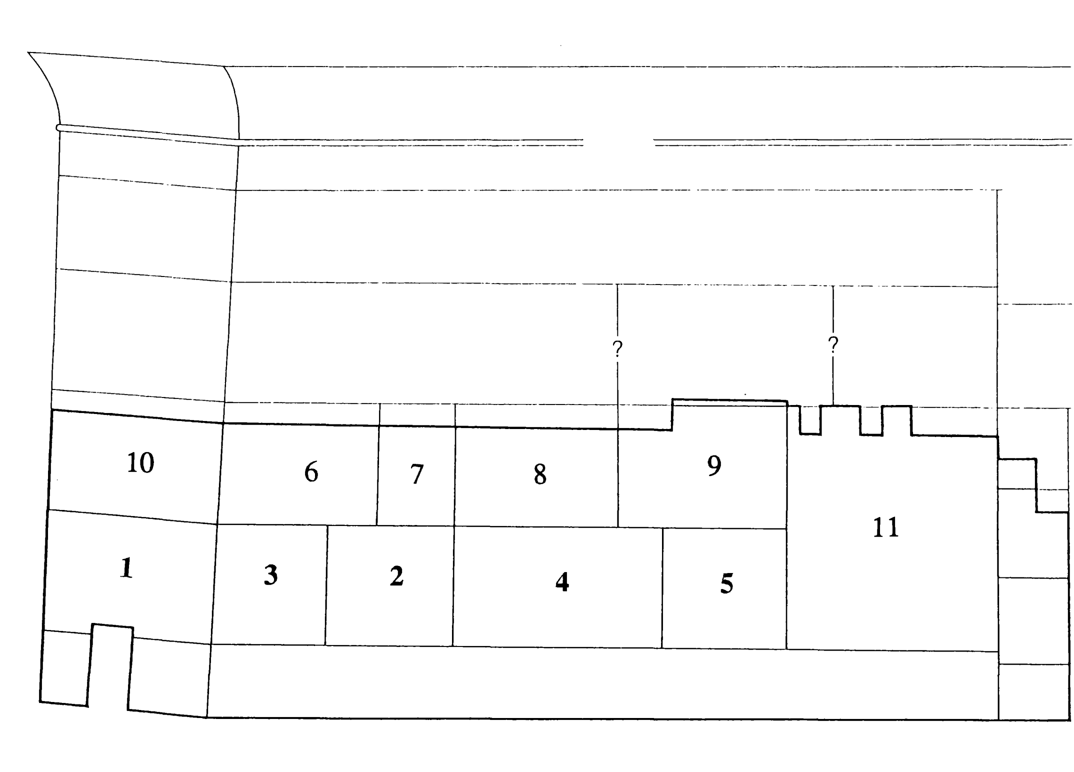


Fig. 1: Die Palästinakampagne Sethos I am grossen Amuntempel in Karnak (fett: Reliefs mit den Szenen der Palästinakampagne)

Legende:

1 Einnahme von Kanaan	(=Abb. **26**/1)
2 Schasu-Schlacht	(=Abb. **26**/2)
3 Tribut der Schasu-Fürsten	(=Abb. **26**/3)
4 Empfang in Ägypten	(=Abb. **26**/4)
5 Präsentation der Schasu vor Amun	(=Abb. **26**/5)
6 Yanoam	9 Syrer werden Amun präsentiert
7 Bindung der Gefangenen	10 Unterwerfung libanesischen Prinzen
8 Syrer werden abgeführt	11 Gefangene werden Amun geweiht

des Königs datiert wird. Da bei allen anderen Kampagnen Datenangaben fehlen, lässt sich die Annalenanordnung nicht mehr ausmachen. Um Monotonie zu vermeiden, wurden die beiden Schlachten gegen die Schasu (Szenen 1 und 2) durch eine gegenläufige Tributszene unterbrochen (Szene 3), die als Folge des Feldzuges also erst an dritter Stelle zu lesen ist. Dann folgt der Empfang in Ägypten (Szene 4) und die Darbringung des Tributs vor Amun (Szene 5). Das geographische Programm dieser Wand wird in der Schasukampagne durch die minutiöse Eintragung der Oasen und Forts entlang der Küstenstrasse unterstrichen[170].

SZENE 1 (Abb. 31/1): EINNAHME VON KANAAN

Darüber, welche Schlachtszene zuerst gelesen werden soll, kann man sich streiten. Während die Schlacht gegen die Schasu bei den Hügeln der Charu chronologisch wohl derjenigen bei Kanaan voranzustellen wäre, legt das Datum im Beitext dieser äussersten Szene einen Beginn bei ihr nahe. Wir sind uns dessen bewusst, dass keine Lesart dem Anspruch der Wand als Gesamtkunstwerk gerecht wird und somit immer nur eine unter vielen Möglichkeiten ist[171].

Dargestellt wird hier der gewaltige Sieg des Pharao über ein fliehendes Heer von Nomaden. Links aussen befinden sich drei Hügel: auf dem äussersten steht die Festung Kanaan (=Gaza)[172], die von einem Wassergraben umgeben zu sein scheint; im Hintergrund ist ein Hügel sichtbar auf dem ein Baum, wohl eine Zypresse steht; auf die dritte Erhebung, rechts von Kanaan, also ausserhalb der Befestigung, fliehen wiederum die nomadischen Krieger. Vier haben den Gipfel dieses Fliehfelsens bereits erreicht. Derjenige ganz links trägt einen sehr langen Stab (Speer?) und hat als einziger Quasten an seinem Schurz. Vielleicht handelt es sich um einen Stammeshäuptling. Sein Nachbar zerbricht seinen Speer[173] zum Zeichen der Ergebung, der nächste hebt flehend seine Hände dem Feind entgegen, der vierte schliesslich hilft einem Stammesgenossen, der allerdings eben von einem Pfeil in den Rücken getroffen wurde. Drei Nomaden, die hinter einem energisch aufwärtssteigenden Speerträger einen Felsen im Hintergrund erklimmen, sind mit Äxten bewaffnet. Ganz links aussen rauft sich ein Nomade verzweifelt das Haar, während ihm ein Freund Mut zuspricht. Aussergewöhnlich in einer solchen Kriegsszene ist die Darstellung einer Frau, ganz unten links, die wohl, wie ihr Mäd-

---

170 Zur Identifikation der Wegstationen zwischen Sileh und Rafia vgl. GARDINER A.H., JEA 6 (1920) 99-116; GIVEON R., a.a.O. 41-47; OLB II, 106-109.

171 BATTLE RELIEFS, 4.

172 Vgl. zu dieser Ortsidentifikation GIVEON R., a.a.O. 57 A 2.

173 Das Zerbrechen des Speeres entspricht dem häufig dargestellten Zerbrechen des Bogens bei Stadteroberungsszenen und steht damit als Zeichen der Unterwerfung (vgl. 'die Neun Bogen' als Symbol der Gesamtheit der Fremdländer, die als potentielle Feindesländer verstanden wurden) in Kontrast zum gross dargestellten, gespannten Bogen des Pharao, dessen Bogen Macht- und Herrschaftssymbol ist. Vgl. dazu den materialreichen Aufsatz von O. KEEL, ZDPV 93 (1977), 141-177. bes. 167-172.

chen[174], den Mann zurückhalten will. Die meisten übrigen Schasu sind tot oder verwundet. Von den Lenden bis zur Brust haben sie sich zum Schutz vor Verletzungen einbandagiert. Der grösste Teil trägt ein Stirnband.

Text I[175]

[1] ḥ3t-zp njswt-bjtj Mn-m3ʿt-Rʿ p3 [ḫ]f
[2] jrj.n p3 ḫpš ṯnr n pr.wj ʿ3 ʿnḫ wḏ3 snb [n3].n
[3] ḫr.w n Š3sw m š3ʿ
[4] m p3 ḫtm n Ṯ3rw r p3
[5] K3nʿn3 jw ḥm.f ḥr
[6] [sḫ]m r.sn mj m3j
[7] ḥs3 jrj r.sn m ẖ3(j)t ḫt
[8] jnt.sn ḥdb ḥr.sn snf.w.sn mj
[9] n ḫpr whj nb ḥr(j)-tp ḏbʿ.w.f ḥr
[10] {s}ḏd pḥtj.f n ḫ3swt w3.w
[11] m pḥtj jt.f Jmn wḏ.w [n.k]
[12] qn{t} nḫt ḥr ḫ3st [nb]

[1] Regierungsjahr eins des Königs von Unter- und Oberägypten, Menmaʿatre: Die Zerstörung, [2]die der starke 'Schlagarm' des [Pharao] - Leben, Heil, Gesundheit! - anrichtete [un]ter [3]den Schasu-Feinden, angefangen von [4]der Festung Tscharu, [5]bis hin zu jener von [6]Kanaan. Seine Majestät [erwies sich] als stark über sie wie ein wilder [7]Löwe, (indem) er sie zu Leichenhaufen machte, quer durch [8]ihr Tal daliegend, von ihrem Blut bedeckt, wie [9]Nicht-Gewordene. Wer seinen Fingerspitzen entkam, er[10]zählte von seiner Stärke in fernen Fremdländern, [11](nämlich) der Stärke seines Vaters Amun, der dir (scil.: dem Pharao) verheissen hat: [12]'Tapferkeit und Sieg über [jedes] Fremdland.'

SZENE 2 (**Abb. 31/2**): Die Schlacht bei den Hügeln der Charu:

Der Pharao, nur mit einem Lendenschurz bekleidet, präsentiert sich in dieser klassischen Kriegsszene mit gespanntem Bogen und stark verlängertem Arm, auf seinem Wagen stehend, der von einem noch galoppierenden Zweiergespann gezogen wird. Vor ihm flieht ein tumulthafter Menschenknäuel. Im oberen Teil des in der Mitte stark zerstörten Reliefs sieht man Schasu, die sich auf einen natürlichen Fliehfelsen retten (vgl. 1 Sam 13,6; 24,4f; 24,3.23; Jer 4,29 etc.), was allerdings nur wenigen zu gelingen scheint. Der oberste umfasst eben einen Felsvorsprung, muss aber erschrocken zuschauen, wie sein Hintermann, von einem Pfeil getroffen, zusammebricht. Ein Schasu hilft seinem Kameraden beim Aufstieg. Zwei Nomaden stürzen hinter einer Palmgruppe zusammen. Ebenso bitter ergeht es den beiden über den Pfer-

---

[174] Vgl. MÜLLER W.M., Eg. Res. II 20; BATTLE RELIEFS, 5.

[175] BATTLE RELIEFS, 7f; KITCHEN K.A., RI I,8 c(i). Die hier präsentierte Umschrift und Übertragung hält sich bei unsicheren Textpassagen an die Vorschläge des Epigraphic Survey in BATTLE RELIEFS, passim.

debeinen. Im unteren Bildteil sind nur von Pfeilen oder Speeren getroffene und in allen Positionen zusammengebrochene Schasu zu sehen. Die meisten Schasu tragen eine Art Haarnetz, das nur ganz hinten einen Haarschopf hervortreten lässt. Einige tragen einfach ein Stirnband. Alle Schasu haben knielange Schürze, nur bei wenigen sind allerdings Quasten zu sehen. Zu den am unteren Bildrand dargestellten Festungen scheinen die Schasu in keiner direkten Beziehung zu stehen. Landschaft und Schlacht verhalten sich auf diesem Relief zueinander wie Grossaufnahme zu Detailaufnahme. Die Örtlichkeit, bei der die Schlacht stattfindet ist demnach nicht näher bekannt. Jedenfalls befindet sie sich zwischen dem pelusischen Nilarm (A) und Rafia (U), also an der Küste.

Text II[176]

1 *nṯr nfr Rʿ n Kmt*
2 *jʿḥ n t3.w nb.w*
3 *Mnṯw ḥr ḫ3swt*
4 *n hn{n}.tw.f*
5 *sḫm-jb mj Bʿrw n wnn*
6 *ḥsj sw jm.f hrw ṯz*
7 *n skw swsḫ.*
8 *n.f t3š.w*
9 *Kmt*
10 *r r-ʿpt*
11 *ḥr w3t nb n3 ṯzwt n*
12 *bšt.w jw n rḫ.[tw] {sw3}.sn m-ʿ*
13 *ḫr.w n Š3sw*
14 *wn.w ḥr t{k}n jm[f] ḥ3q s]n*
15 *ḥm.f r 3w [sn] spjt.w n*
16 *jwtj*

1 Der gute Gott, Raʿ, eine Sonne für Ägypten, [2]ein Mond für alle Flachländer, [3]ein Month über den Hügelländern: [4]er ist nicht zu beugen! [5]Starkherzig wie Baʿal! Niemanden gibt es, [6]der sich gegen ihn wendet am Tag des Kampf[7]beginns. Erweitert [8]hat er die Grenzen [9]Ägyptens, [10]bis hin zum Himmel, [11]auf jedem Weg. Die Hügel der [12]Rebellen konnte [man] nicht überqueren wegen [13]den Schasu-Feinden, [14]die [ihn] (scil.: den Pharao) angriffen. Es nahm [s]ie gefan[gen][15]Seine Majestät , gänzlich, [bis hin] zum Hintersten [16]und Letzten.

SZENE 3 (Abb. 31/3): TRIBUT DER SCHASU-FÜRSTEN

Diese Szene zeigt den Pharao, wie er im Bewusstsein seines Sieges, auf die eroberten Gebiete zurückblickend, die Zügel der Pferde, den Bogen und das Schwert in seiner linken

176 BATTLE RELIEFS, 14f; KITCHEN K.A., RI I,6 a(i); GIVEON R., a.a.O. Inscr. "B", 50ff.

Hand, Den Tribut der Fürsten der Schasu empfängt. Neben der Festung Rafia (U), die in den Städtelisten Sethos I zweimal als südlichster Punkt des Hetiterlandes genannt wird, stehen die in V,5 erwähnten Vasen aus Gold, Silber und Lapislazuli. Die Pferde gehen nun nur noch im Schritt. Der Reliefabschnitt unmittelbar hinter dem Kampfwagen ist stark zerstört, es sind jedoch noch zwei Gruppen von Gefangenen und gefesselten Schasu zu erkennen, die gedemütigt am Boden knien.

Text III[177]

1 nṯr nfr jrj m ʿ.wj.fj pḏtj mj Mnṯw ḥr(i)-jb W3st [k3 nḫt spd-ḥntj mn-jb] tjtj

2 Sṯtiw t3šwt.f r dd jb.[f] n ḫsf ʿ.f

3 m t3.w nb.w njswt nḫt mk

4 Kmt sd

5 wmt

6 m ḫswt bšt.

7 w

8 dj.f qn wr.w n.w H̱3rw

9 ʿbʿ nb n r3.sn ḫpš.f wsr m

10 qnt nḫt pḥtj.f mj Nwt

[1] Der gute Gott stellt mit seinen beiden Armen einen Bogenschützen wie Month, der in Theben residiert, [ein starker Stier, ein Scharfhörniger, ein Festherziger], er zertrampelte [2]Asien und legte seine Grenzen fest, wie sein Herz es verlangte. Sein Arm wurde nicht zurückgeschlagen [3]in irgendeinem der Länder. Der starke Herrscher, der Beschützer [4]Ägyptens, durchbrach [5]die Festung [6]in rebellischen Fremdlän[7]dern. [8]Er veranlasste die Anführer der Charu aufzuhören [9]mit jeglichem Prahlen ihres Mundes, (denn) sein Schlagarm ist machvoll an [10]Tapferkeit und Sieg; seine Stärke gleicht der des Sohns der Nut.

SZENE 4 (Abb. 31/4): DER EMPFANG IN ÄGYPTEN

Dieser Reliefabschnitt illustriert vorallem den letzten Teil der Inschrift IV. Am Wagen des Pharaos stecken zwei abgeschnittene Schasuköpfe. Der Köcher ist bemerkenswerterweise leer. In seiner Hand hält Sethos I Stricke, an denen alle sichtbaren Gefangenen festgemacht sind. Drei, vielleicht die im Text (III,8) genannten 'Anführer der Charu', marschieren hinter dem Pharao, die übrigen verteilt auf drei Register vor dem Pferdegespann in Richtung des Kanals, der den Menzale-See mit dem Bala-See verband, dessen Ufer dicht mit Schilf bewachsen sind und in dem es von Krokodilen wimmelt[178]. Auf der Höhe des mittleren Registers befindet sich die Festung Sileh, deren rundes Dach in der oberen Türe (zweite Pforte?) an einen 'Migdal'

---

[177] BATTLE RELIEFS, 11f; KITCHEN K.A., RI I,7 b(i); GIVEON R., a.a.O. Inscr. "C", 52f.

[178] Dass zum Teil in völlig unägyptischer Weise nur die Köpfe der Krokodile aus dem Wasser gucken ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass sie bei einer Restauration nachträglich mit Gips aufgeklebt wurden.

(vgl. 2 Kön 9, 17; 18,8; Ps 61,4 etc.) erinnert[179]. Die Gefangenen erscheinen in allen nur denkbaren Positionen: Hände, die auf dem Rücken zusammengebunden sind, auf Brusthöhe oder in brutaler Weise über dem Kopf, sowie mit zusammengezogenen Schultern auf der Bauchseite. Einigen wurden ihre Hände mit einer Art Handschelle gefesselt. Auch bezüglich der Bekleidung haben sich die Künstler Abwechslung und Demonstration der Vielfalt zum Ziel gesetzt. Die Schasu tragen Schürze, z.T. knöchellange Röcke. Einige haben den Kopf mit einer Leintuchhaube bedeckt, oft aber wird ihr nach hinten ausgefranster Haarschopf nur von einem Stirnband zusammengehalten. Die Quasten fehlen. Ein Schasu im obersten Register wird merkwürdigerweise frontal gezeigt. In zwei Registern wird die dem Pharao zujubelnde Bevölkerung dargestellt. Im oberen kahlgeschorene Priester mit langen Röcken und Blumensträussen, teils aufrecht, teils ehrerbietig gebeugt, im unteren winkende Frauen (Priesterinnen?) und Mädchen.

Text IV[180]

1 *ḥ3t-sp wḥm-msw*
2 *njswt-bjtj nb t3.wi Mn-m3ʿt-Rʿ ʿnḫ*
3 *ʿḥʿ.n.tw jwj r ḏd n ḥm.[f]*
4 *n3 n ḫrw n Š3sw šn(j).sn*
5 *bdš n3j.sn ʿ3.w n mhwt*
6 *dmḏ m bw wʿ ʿḥʿ ḥr n3 ṯzwt n Ḫ3rw*
7 *šzp.sn sh3 ẖnn wʿjm*
8 *ḥr sm3 nwt.f bḫmt n.sn hp.w*
9 *n ʿḥ nḏm-jb ʿnḫ wḏ3 snb r*
10 *jst jr nṯr nfr ḥʿʿ.f*
11 *n ʿḥ3 ḫntš.f n*
12 *th r.f ḥtp-jb.f ḥr*
13 *m33 snf.w ḥsqt.f*
14 *tp.w n ẖ3k-jb ḥrw mrr.f*
15 *3t n tjtj r hrw n jhjw sm3 st.w ḥm.f m zp wʿ jwʿw m jm.sn zp(j) ḥr dt.f m sqr-ʿnḫ jn(j) r t3 mrjt Kmt*
16 *ḥm-nṯr.w sr.[w] ḥ3wtj....jj(j) r sw3š n nṯr nfr ḫft jjj.f ḥr ḫ3st Rṯnw ẖr ḥ3q ʿ3 [ʿš3.w]*
17 *n p3w.t r m3(3) mjtt*
18 *rk nṯr ḏd.n.sn m*
19 *(m) dw3.t ḥm.f msʿ3*
20 *pḥtj.f jj(j) wj.tw ḥr*
21 *ḫ3swt hd.k ḫpr*
22 *ḫrw.k m3ʿ ḫftj.k*
23 *ẖr.k ʿḥʿ hrw.k m nsw*

179 GIVEON R., a.a.O. 54.

180 BATTLE RELIEFS, 20ff; KITCHEN K.A., RI I,9 d(i); GIVEON R., a.a.O. Inscr. "A", 47ff.

[24] mj Rᶜ m pt ḥr jᶜib.k
[25] Pḏt-psḏt jr(j).n.Rᶜ t3š.w.k ᶜ.wj.f
[26] m z3.w ḥ3-tp.k ḥḏ.k ḥr tp
[27] n ḫswt nb.w s.w ḫr n nm.k

[1]Jahr eins des Geburtenwiederholers, [2]des Königs von Unter- und Oberägypten, Herr beider Länder, Menmaᶜatreᶜ - Leben sei ihm gegeben. [3]Man kam, um [seiner] Majestät zu sagen: [4]"Die Schasu-Feinde zettel[5]n einen Aufstand an , ihre Stammesführer [6]versammelten sich an einem Ort auf den Hügeln der Charu. [7]Sie stiften Aufruhr und Unruhe. Einer [8]tötet den andern. Sie missachten die Gesetze [9]des Palastes." Glücklich war das Herz seiner Majestät - Leben, Heil, Gesundheit - darüber, [10](denn) wie der gute Gott freut er sich [11]beim Kämpfen, gefällt ihm [12]ein Vergehen gegen ihn, ist es sein Herz zufrieden,[13] Blut zu sehen. Er schneidet ab [14]die Köpfe der übelgesinnten Feinde. Er liebt [15]einen Augenblick des Niederschlagens mehr als einen Tag des Feierns. Seine Majestät tötete sie (alle) auf einmal. Er liess keine Erben unter ihnen übrig. Wer in seiner Hand als Gefangener übrigblieb, wurde ins geliebte Land Ägypten gebracht.

[16]Priester, Beamt[e] und Befehlshaber von Unter- und Oberägypten, die kamen, um dem guten Gott Beifall zu zollen, als er (zurück)kam vom Fremdland Retschenu, grosse und [zahlreiche] Beute bringend, [17] (denn) niemand hat je solches gesehen seit [18]der Gotteszeit. Sie sagten, indem [19]sie Seiner Majestät huldigten und durch Lobpreis [20]seiner Stärke: "Willkommen, zurück aus [21]den Fremdländern. Dein Angriff war erfolgreich, [22]deine Klage gerechtfertigt, deine Gegner [23]unter dir. [Ja,] deine Tage als [König [24] glichen denen Raᶜ's am Himmel während deiner Rache [25]an den neun Bogen. Raᶜ machte deine Grenzen; seine beiden Arme sind [26]als Schutz hinter dir, deine Streitaxt über dem Haupt [27]jedes Fremdlandes, ihre Männer sind deinem Messer verfallen."

SZENE 5 (Abb. 31/5): PRÄSENTATION DER SCHASU VOR AMUN

In der letzten Szene werden die Gefangenen schliesslich in zwei Reihen der Hauptgottheit von Karnak, Amun, präsentiert, indem sie vom übergross dargestellten, gehenden Pharao an einer Leine zum Altar des Gottes gezerrt werden. Der Pharao entbietet der Gottheit seinen Gruss, in seiner Linken hält er den Bogen, Zeichen seiner Macht.

Text V[181]

[1][ms jnw] jn ḥm.f [jt.f] Jmn
[2] ḫft jw(j).f ḥr ḫ3st Rṯnw ḫz(j)
[3] wr.w ḫ3swt m [s]qr-ᶜnḫ jnw.sn
[4] ḥr pzd.sn m ḥnw nb sbq.t
[5] n.w ḫ3swt.sn m ḥḏ nbw ḫ[s]bd
[6] m[3ᶜ] m [q]n[t] n dd.k ḥr ḫ3st nb
[7] [ḏ3j n J]mn-[Rᶜ] nb nst.w t3.wj [z3.j] n ẖt

---

[181] BATTLE RELIEFS, 25f; KITCHEN K.A., RI I,10 e(i).

8 mrj nb t3.wj Mn-m3ˁt-Rˁ dj.j snḏ.
9 k ḥr ḫ3swt nb ḥḏ.k ḥr tp wr.w r.sn
10 jw(j).sn n.k dmḏ bw wˁ 3tp
11 ḥr pzd.sn n hmhmt.w.k

12 wr.w ḫ3swt ḫm.w Kmt jnn
13 ḥm.f m nḫwt.f ḥr ḫ3st Rṯnw
14 ḥz ḏd.n sn m sˁ3 ḥm.f m
15 sw3š nḫwt.f jnḏ-ḥr.k ˁ3
16 rn.k wsr pḥtj.k
17 rš.w ḫ3st jr ḥr mw.k bnd
18 tktk t3š.w.k w3ḥ k3.k
19 n rḫ.n Kmt n ḫn[d].sn
20 jtw.n jmj{n}.n dd.k

1[Die Präsentation der Beute] Seiner Majestät [(vor) seinem Vater] Amun 2als er zurückgekehrt war aus dem Fremdland Retschenu, dem nichtswürdigen, 3die Fürsten der Fremdländer als [Ge]fangene, ihren Tribut 4auf ihrem Rücken - als da sind: jegliche kostbare Vasen 5ihrer Fremdländer, aus Silber, Gold und Lap[is]lazuli, 6 ech[tem], im [W]er[t] dem entsprechend, wieviel du mir von jedem Fremdland gabst.

7 [Worte, gesprochen von A]mun-[Raˁ], Herr der Throne beider Länder: "[Mein] leiblicher [Sohn], 8 geliebter, Herr beider Länder, Menmaˁatreˁ, ich gab Furcht 9 vor dir über alle Fremdländer, (war doch) deine Streitaxt über den Köpfen ihrer Fürsten. 10Sie kamen zu dir, versammelten sich an einem Ort, bela11den auf ihrem Rücken, aufgrund deines Rufes."

12 Die Fürsten der Fremdländer wussten nichts von Ägypten, wohin sie brachte 13Seine Majestät durch ihren Sieg über das Fremdland Retschenu, 14das nichtswürdige. Sie sagten, indem sie Seine Majestät lobpriesen und 15seinen Siegen applaudierten: "Heil sei dir! Wie gross 16ist dein Name, wie machtvoll deine Stärke! 17Glücklich das Land, das dir gegenüber partnerschaftlich handelt, elend das, 18welches deine Grenzen angreift - ein Erdulden deines Ka's.19Von Ägypten wussten wir nichts, nicht hatten es betre[ten] 20unsere Väter. Gib uns den Atem, den du (ja) gibst."

Was an historischen Ereignissen aus diesen redundanten[182] panegyrischen[183] Texten extrahiert werden kann ist denkbar wenig. Im ersten Regierungsjahr Sethos I (1293a) kam es in den seit langem vernachlässigten Grenzgebieten nordöstlich von Ägypten, also im Westsinai und Südpalästina, zu bürgerkriegsartigen Kämpfen (vgl. IV,7) unter der dort lebenden Bevölkerung und damit zu einer Bedrohung der ägyptischen Handelswege, die in den Libanon führten.

---

[182] Der Ausdruck *ḥm.f* wird in den zitierten Beischriften 9 mal, das Wort *ḫ3s(w)t* gar 13 mal verwendet, womit der penetrant wiederholte Gegensatz schön zum Ausdruck kommt.

[183] Der König wird als Raˁ, Mond, Month und Baˁal bezeichnet und von Gott, den Priestern und den Besiegten gleichermassen gelobt.

Diese Aufstände, die zu jener Zeit in jener Gegend wohl nichts Besonderes waren, bildeten aber bloss den äusseren Anlass für die Kampagne Sethos' I. Nachdem mit seinem Vater Ramses I ein unter Haremhab herangewachsenes und gefördertes, starkes Geschlecht in den Besitz der Zentralmacht gelangt war, was die innenpolitischen Verhältnisse stabilisierte, musste Sethos I an einer Konsolidierung der aussenpolitischen Verhältnisse gelegen sein, was ihn zuerst zum Krieg gegen die nach Autonomie lechzenden Stämme - denn solches wird wohl mit den Aufständen gemeint sein - im Nordosten seines Landes bewegte. Der Feldzug verlief offenbar äusserst erfolgreich, so erfolgreich, dass seine Darstellung noch Jahrzente später von seinen Nachfolgern kopiert wird. Er hatte die Befestigung der Stützpunkte entlang der Küstenstrasse zur Folge und die Deportation eines Teils der Bevölkerung des Landes, sowie den Raub ihrer Luxusgüter.

Das eroberte Gebiet wird bald ganz allgemein als Asien (*Sṯtjw*; III,2) bezeichnet, bald als Fremdland Retschenu (*ḫ3st Rṯnw*; IV,16; V,2.13), die dort lebende Bevölkerung als Schasu-Feinde (*ḫr.w n Š3sw*; I,3; II,13; IV,4) oder dann ist von den 'Grossen der Charu' (*wr.w n Ḫ3rw*) die Rede, die den Hügeln der Charu (*ṯzwt n Ḫ3rw*; IV,6) zuzuordnen sind. Diese Begriffe werden zwar durch die stereotypen Beiworte mit je eigener Akzentuierung verwendet, ansonsten aber für Asien, resp. seine Bevölkerung z.Z. Sethos I, synonym verwendet.

Text und Bild stehen in engem Bezug zueinander: So wird der Pharao als ein 'Bogenschütze wie Month' (III,1; vgl. II,2) gefeiert und mehrmals wird auch textlich auf das seitlich des Tors mächtig dargestellte Emblem des die Feinde niederschlagenden Königs angespielt (I,2; III,9; IV,15.26; V,9), ein Motiv, das dank seiner Einfachheit und Aussagekraft Eingang in die Skarabäenkunst gefunden hat. Die Kreuz und quer durcheinanderliegenden Schasu finden im Leichenhaufen (*ẖ3[j]t;* I,7) eine Entsprechung, die am Wagen angesteckten Köpfe werden in IV,13f erwähnt. Den akklamierenden Priestern und Frauen in Szene 4, den Gefangenen und dem Gott Amun in Szene 5 werden je eigene Reden in den Mund gelegt. Doch wer immer spricht, es gereicht ständig zu Lobpreis und Ehre des Pharao, dem Besieger der Feinde Ägyptens, das eine grosse Thema dieser Propagandawand. Dadurch verlieren die Schasu, mögen sie auch im einzelnen als soche erkennbar sein, jede historische oder gar individuelle Eigenständigkeit und dienen nur als undifferenzierte dunkle Folie, auf deren Hintergrund der nicht minder typisierte Pharao in vollstem Glanz erscheint. Diesem einen Zweck des Herrscherlobs wird die kohärente Wahrnehmung geopfert, was sich in den Widersprüchen im Text ausdrückt. So nimmt Seine Majestät bald alle Feinde, vom Hintersten bis zum Letzten (II,15f) gefangen, bald liegen alle da wie ein Leichenhaufen (I,7f), bald entfliehen einige, um von dem ihnen zugestossenen Unheil zu erzählen (I,9f). Einmal werden die Feinde geköpft (IV,13f), dann wieder nach Ägypten deportiert (IV,15) oder sie kommen 'freiwillig' mit Tribut, bloss weil sie den Pharao

fürchten (V,10f), um schliesslich als solche dargestellt zu werden, die froh sind, ins Land Ägypten gekommen zu sein (V,15-20).

Diese Verfälschung, ja Verzerrung der Wahrnehmung ist bis heute symptomatisch für die Rezeption des Fremden als etwas Feindlichem. Sie hat die Funktion einer Schutzimpfung, die alles, was die eigene Identität in Frage stellen könnte, in Glaubwürdigkeitsargumente gerade für diese Identität verwandelt und so die Loyalität gegenüber der herrschenden Macht gegen Fremdeinflüsse immunisiert.

1.4.5. DIE SCHASU UNTER MERENPTAH

Kürzlich konnte überzeugend gezeigt werden, dass die von Ramses II und seinen Vorgängern Sethos II (1199-1193a) und Amenmose (1202-1199a) usurpierten Reliefs (**Abb. 39**) an der Aussenseite der Westmauer des Raumes ('Cour de la cachette'), welcher die Südwand des grossen Hypostylensaales in Karnak mit dem 7. Pylon verbindet, Merenptah zugewiesen werden müssen und wohl eine Illustration der auf den letzten Zeilen der sog. 'Israel-Stele' aus seinem Totentempel in Westtheben erwähnten Palästinakampagne in seinen ersten Regierungsjahren (vor Jahr 5) darstellen[184] (vgl. *Fig. 2)*.

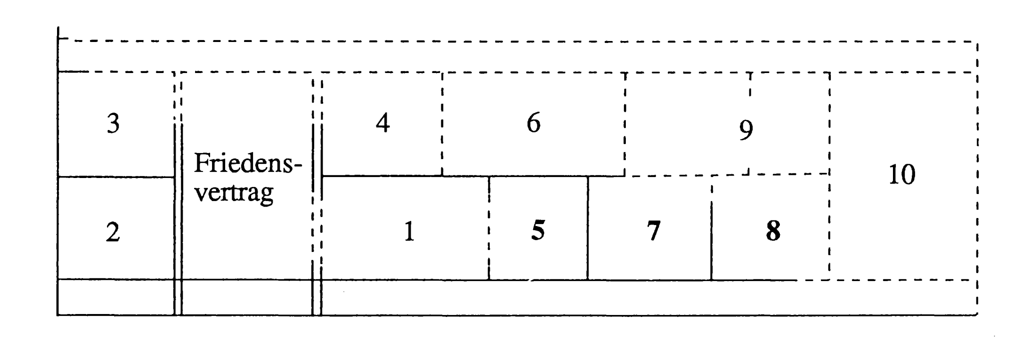
Die Art der Anordnung der verschiedenen Szenen macht deutlich, dass sich die Künstler Merenptah's an den Reliefs Sethos I orientierten. Die Schasu erscheinen wiederum auf den Ägypten (Szene 10) am naheliegendsten Szenen im unteren Register (Szene 5-8). Im Gegensatz zur Palästinakampagne Sethos' I wird aber nicht Gaza, sondern Aschkelon erobert (Szene 1), wie die Inschrift sagt. Die übrigen Szenen können nicht mehr identifiziert, sondern bloss noch mittels der als Vorlage angenommenen 'Israel-Stele' erschlossen werden. Demnach würden die Stadteroberungen in den Szenen 2 und 3 die Schlachten bei Gezer und Yanoᶜam darstellen, während Szene 4 eine Schlacht auf freiem Felde gezeigt hätte, ähnlich derjenigen Ramses II im Beth el-Wali-Tempel (vgl. **Abb. 36**), und somit die Niederlage der Israeliten darstellen würde, welche auf der nach ihnen benannten Stele Merenptah's im Gegensatz zu den anderen Völkerschaften ohne Landdeterminativ geschrieben werden, was hier eine ikonographische Entsprechung gefunden hätte.

Die Schasu auf **Abb. 38**charakterisiert durch Quastenschurze, Spitzbärte und Kopftücher - werden in zwei Reihen als Kriegsgefangene abgeführt. Einige tragen lange Gewänder und sind deswegen wohl als Anführer zu betrachten. Da sich die Darstellung neben dem 'Sieg bei Aschkelon' befindet, lässt sich vermuten, dass der Aufstand der Schasu im Rahmen der Rebellion von Aschkelon zu deuten ist, die eine von vielen Protestaktionen in Palästina war.

Ihre Darstellung unterstreicht einmal mehr die grosse historische Bedeutung,

---

184 YURCO F.J., JARCE 23 (1986) 189-215.



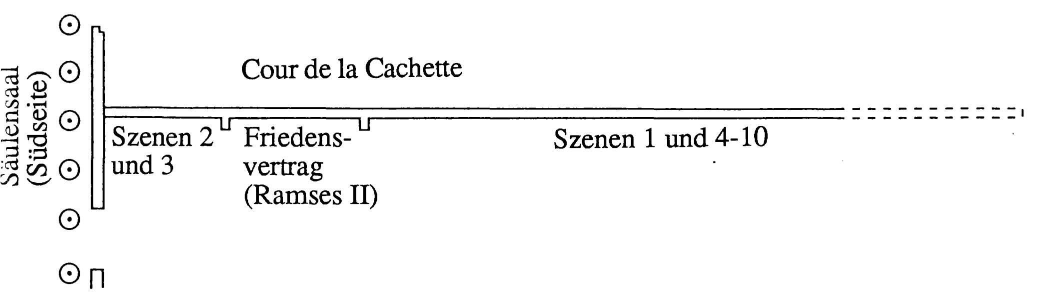


*Fig. 2: Die Palästinakampagne Merenptah's an der Aussenseite der Westmauer des Raumes ('Cour de la cachette'), welcher die Südwand des grossen Hypostylensaales in Karnak mit dem 7. Pylon verbindet (**fett**: Auf **Abb. 38** zu sehende Szenen)*

Legende:
1 Der Sieg bei Aschkelon
2 Der Sieg bei Gezer (?)
3 Der Sieg bei Yanoᶜam (?)
4 Der Sieg über Israel (?)
5 Stehender Pharao mit gefangenen Schasu
6 Kanaanäische Gefangene
7 Pharao auf Streitwagen mit gefangenen Schasu
8 Schasu und Kanaanäer als Gefangene in zwei Registern
9 Verlorene Bildfläche
10 Triumph in Ägypten

die ihnen im 13. Jh.a an der Nordgrenze Ägyptens zukam. Dieser Tatbestand wird in einem erhalten gebliebenen Satzfragment bestätigt[185]:

Aufrührer, die im Begriff waren, seine Grenze zu überschreiten....

Die Formulierung erinnert stark an die Rede vom Chaos im Alten Testament, das sich dort meistens im Meer verkörpert und dem von JHWH in der langen

185 Übersetzung nach GIVEON R., a.a.O. 84.

und regelmässigen Mittelmeerküste eine Grenze gesetzt wurde, die nicht überschritten werden darf (Jer 5,22; vgl. Ps 104,9; Ijob 38,8):

Und ich habe doch dem Meer die Düne als Grenze gesetzt, als ewige Schranke, die es nicht überschreiten darf.

Ebenso sakrosankt ist die Grenze, die das geordnete pharaonische Ägypten von den chaotischen Barbaren der Fremdländer trennt.

Die 'Israeliten' (?; Szene 4) werden dagegen wie die Kanaanäer von Aschkelon, Gezer (?) und Yanoᶜam (?) dargestellt. Bedeutet das, dass 'Israeliten' und Schasu unvereinbare Entitäten sind?[186] Dazu drei Punkte:

1. Wenn von Israel gesprochen wird, sollte angegeben werden, was darunter verstanden wird. Das Israel Merenptahs muss wohl mit dem zeitlich unfernen Israel des Deborahliedes (Ri 5) gleichgesetzt werden, einem Verbund von zehn Stämmen, die sich gegen äussere Feinde im Kriege zusammenschlossen. Die südlichen Grössen, Juda und Simeon, die sich den auf den Reliefs dargestellten Schasu am nächsten befanden, und demnach die grösste Verwandtschaft mit ihnen aufweisen müssten, sind hier nicht dabei.

2. Eine völlige Identifikation der Israeliten mit den Schasu ist falsch. Es kann nicht argumentiert werden, die 'Israeliten' hätten die in der 'Israel-Stele' unerwähnten Schasu abgelöst[187]. Die Tatsache, dass diese auf den Reliefs dargestellt, auf der Stele aber nicht erwähnt werden, zeigt, dass sie durchaus noch vorhanden waren, jedoch politisch für die Ägypter nach wie vor unfassbar, nämlich als Banden und Sippen. Es kann deshalb auch nicht klar entschieden werden, ob in ihnen eine Ethnie oder eine soziale Grösse vorliegt. Was hätten die Ägypter für ein Interesse, nebst politischen Grössen eine soziale Schicht darzustellen? Andererseits: Was ist das für eine Ethnie, die bald als Rottengebilde im Negev, bald als fast omnipräsente Grösse in kanaanäischen Städten erscheint (vgl. **Abb. 32b**)?

3. Eine völlige Trennung von Schasu und 'Israeliten' ist auch falsch. Es kann nicht argumentiert werden, die unterschiedliche Darstellung der Schasu und der 'Israeliten' (?) auf dem Merenptah-Relief verhindere eine wenigstens partielle Identifikation (nicht alle Schasu sind 'Israeliten' aber einige 'Israeliten' waren Schasu), denn die Ägypter porträtierten nicht, sie stilisierten und typisierten. Die Kategorien der Künstler und Panegyriker im Zentrum (Karnak) stimmen nicht mit der Sicht der SängerInnen und ProphetInnen an der Peripherie (palästinisches Hügelland) überein (vgl. Ri 5). Diese Stämme identifizierten sich sicher nicht mit den Kanaanäern, auch wenn es unter ihnen sicher welche gab! Zudem erscheinen die Schasu auf der Stele gar nicht als eine mit Israel

[186] YURCO F.J., BAR 16/5 (1990) 34f mit A 14.

[187] REDFORD D.B., IEJ 36 (1986) 199f.

vergleichbare Grösse[188], so dass kein ausschliessender Gegensatz konstruiert werden kann.

1.4.6. DIE SCHASU UNTER RAMSES II

Mehr als die Hälfte aller ägyptischen Dokumente von Thutmosis II bis Ramses III, die die Schasu betreffen, fallen in die Regierungszeit Ramses II. Sie scheinen für den Pharao, der in Palästina immer mehr an Einfluss verlor, ein ständig gegenwärtiges Problem, eine wahre Plage gewesen zu sein. Ihr Name erscheint gar in grossen Siegeshymnen auf Ramses II als Vertreter der östlichen Himmelsrichtung. Der bausüchtige König versuchte die wachsende Bedrohung dadurch zu verhindern, dass er ganze Völkerschaften von Schasu an die Ostgrenze seines Landes deportieren liess, wo er sie Festungsstädte bauen liess und in ägyptische Fremdenlegionen eingliederte[189].

Die Darstellung der Schlacht bei Qadesch (**Abb. 32a**)[190], wo die Ägypter 1285a am Orontes auf die Hetiter stiessen, auf dem äusseren Tor von Luksor, zeigt Schasu als Krieger auf Seiten des Hetiters Muwatalli. Sie befinden sich kampfbereit auf den Wachttürmen der Stadt Qadesch (vgl. **Abb. 32b**), die von zwei Flussarmen des Orontes geschützt wird. Man erkennt sie sofort an ihren nach hinten gestriegelten Haaren, die durch ein Haarband und teilweise durch eine Art Turban zusammengehalten werden. Sie sind mit Schwertern oder Speeren und teilweise mit Schildern in der Form einer Acht ausgerüstet. Einige befinden sich in der Fürstenequipe vor der Stadt (vgl. **Abb. 32c**). Diese tragen knielange Schurze. Der viertvorderste Krieger, ein Schasu mit Kopftuch, trägt allerdings ein langes Gewand. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Häuptling. Aus den vielen Schlachtberichten geht hervor, dass es sich bei den beiden Beduinen, die Muwatalli ausschickte um Ramses II gezielt zu desinformieren, um Schasu handelte. Sie trafen südlich vom Tell Ma'ayan (Sabtuna) auf die ägyptische Heeresspitze. Auf die Frage, woher sie kämen, antworteten sie, dass sie den hetitischen Feind verlassen hätten, um dem Pharao zu dienen und so dem Unheil zu entgehen. Auf die Frage, wo sich denn der Feind befinde, antworteten sie mit der zweiten Lüge, nämlich, dass er aus Furcht vor dem ägyptischen Heer nicht weiter nach Süden vorzudringen wage und sich noch in der Gegend von Aleppo befinde. Diese Kriegslist besiegelte die Niederlage der Ägypter bei Qadesch, da die Hetiter im östlichen Hinterland der Stadt in einem Hinterhalt lagen und Ramses II nun übereilt und unvorsichtig nach Norden vordrang, womit die Schasu zum Ausgang einer der grössten Schlachten der

---

[188] Wie das Aufgehen von Schasu-Gruppen in neu entstehenden Grössen vorstellbar ist s. unter III 2.2. und KNAUF E.A., Midian 137-141.

[189] Ebd. 226 ff.

[190] Ebd. Doc. 15; S. 69f.

Weltgeschichte nicht wenig beigetragen hätten[191]. Sofern es sich nicht um einen Darstellungsfehler eines ägyptischen Künstlers handelt, gehört auch der einzelne Schasu aus einer im Tempel von Luksor dargestellten Schlacht irgendwo zwischen Karkemisch und dem Meer zu jenen Nomaden, die sich mit den von Ägypten bedrohten Städten solidarisierten. Mangels einer Waffe schleudert er einen Stein gegen seine Feinde (**Abb. 34**)[192].

Ein Relief an der Westwand des äusseren Hofes im Tempel von Beth el-Wali aus den ersten Regierungsjahren Ramses II (**Abb. 36**)[193] illustriert eine Schlacht des Pharao gegen Schasu. Diese fliehen Hals über Kopf vor ihm und seinem Gespann. Sie weisen alle den typischen Haarschopf, ein Stirnband und den Spitzbart auf und sind mit Bumerang und Speeren bewaffnet. Der nur mit Lendenschurz bekleidete Pharao hat in der Hitze des Gefechts ein Bein auf die Deichsel gestellt, unter der die Köpfe einiger Feinde sichtbar sind, zwei Motive, die schon bei Sethos I auftauchen[194]. Er hat zwei Feinde am Schopf gepackt und ist im Begriff, sie mit einer Hacke zu erschlagen. Die Szene ist kaum origineller und realistischer als der panegyrische Begleittext rechts vom Bildrelief, der ebenfalls schon auf einem Relief aus Sethos I Zeiten nachgewiesen werden kann und sich auf nubischen Tempelwänden Ramses II noch zweimal findet[195]. Erstaunlich ist, dass die Schasu noch in Nubien so stark vertreten waren, dass eine gegen sie durchgeführte Strafexpedition in Stein gehauen wurde. Vielleicht aber ist dieses Relief auch nur ein Hinweis darauf, dass Schlachten gegen Schasu zum Schatz königlicher 'Propagandaplakate' gehörten, die - ihrer historischen Berechtigung ungeachtet - an allen Ecken und Enden des Reiches angebracht wurden.

Eine Kampfszene aus dem ersten Hof des Sethos-Tempels in Abydos, ebenfalls aus der Zeit Ramses II, zeigt Kanaanäer und Schasu[196] (**Abb. 38**) im gemeinsamen Kampf gegen die Ägypter. Ein Schasu wird vom Rad eines Kampfwagens überfahren, ein anderer ist im Besitz eines rechteckigen Schilds, die meisten liegen tot herum, sind verletzt oder gefangen. Der gemeinsame Kampf mit den sesshaften Kanaanäern wirft einiges Licht auf die Lebensweise der Schasu, bei denen es sich, wie schon mehrmals festgestellt, nicht um Vollnomaden, sondern bestenfalls um Halbnomaden oder eben um *ʿapīru*-artige 'outlaws', Vaganten im Bereich der Sesshaften, handelte (vgl. auch die

---

[191] Vgl. GIVEON R., a.a.O. Doc. 14; 65-69; HELCK W., a.a.O. 209.; LdÄ V 32f (mit Lageplan!); KUSCHKE A., ZDPV 95 (1979) 7-35; bes. 17ff mit Abb. 2.

[192] GIVEON R., a.a.O. 82f.

[193] Ebd. Doc. 18; 78-82.

[194] Ebd. 79.

[195] Ebd. 80f: In Abu Simbel und in Dero. Die Inschrift preist den König als siegreichen und mutigen Sohn des Amun, als standhaften Beschützer seiner Truppen.

[196] In den Reliefs *Reṯenu* genannt.

Schlacht bei Qadesch, **Abb. 32**).

Die Bevölkerungsgruppen Palästinas grenzen sich in jener Zeit nur undeutlich gegeneinander ab, da Bevölkerungsverschiebungen (Aramäerbewegung; Seevölkerstürme), soziale Spannungen in den Kanaanäerstädten und Aufstände unter den asiatischen Sklaven im Delta (vgl. Exodus der Israeliten) die alten Ordnungsgefüge sprengen und die neugebildeten Interessengruppen nach einer neuen Identität suchen. Diese Epoche, die der biblischen Landnahme - und Richterzeit entspricht, ist also von verschiedenen, sehr bunten Koalitionen und Interessen gekennzeichnet, denen die spätere israelitische Geschichtsschreibung (Dtr./P) nicht mehr gerecht wurde. In einer weiteren Detailszene aus dem Ramses-Tempel in Abydos (**Abb. 35**) sieht man zwei Schasu als Vertreter von Fremdvölkern in einem grossen Defilée anlässlich des Opetfestes[197].

1.4.7. DIE SCHASU UNTER RAMSES III

Folgende Darstellungen stammen von Reliefs Ramses III in Medinet Habu (**Abb. 46a-c**). Der Schasu erscheint regelmässig zwischen dem Libyer und dem Syrer (Hetiter)[198] (ausser auf **Abb. 37**, wo er zwischen zwei Vertretern der Seevölker kniet), was geographisch mit Angaben im Pap. Harris übereinstimmt[199]. Die Schasu scheinen aufgrund des Seevölkersturmes Morgenluft gewittert zu haben. Sie nutzten diese für die Ägypter fremde, neue Bedrohung, um sich von der Unterdrückung der Ägypter und der kanaanäischen Stadtstaaten zu befreien und gingen selber zur Revolte über, was weitere Strafaktionen gegen sie zur Folge hatte und sie als Feinde inmitten der Seevölker erscheinen lässt. Ohne die Schasu tel quel mit den Exodusisraeliten identifizieren zu wollen, kann man doch sagen, dass solche und ähnliche

---

[197] GIVEON R., a.a.O. 83f.

[198] Ebd. Doc. 41a und b, S. 144f.

[199] Die Gefangenen sind hier mit folgenden Beischriften versehen (vgl. Doc. 39; S. 137-141 bei GIVEON):

'Der elende König von Hatti als lebendiger Gefangener.
Der elende König von Amor.
Ein Anführer der Feinde von Tjekher.
Schardan vom Meer.
Ein Anführer der Feinde von Schasu.
Teresch vom Meer.
Ein Anführer der Feinde von Prst.'

Nach DRIOTON E., RB 47 (1933), 353-365 können aufgrund der Bezeichnungen für die gefangenen Volksvertreter verschiedene soziale Klassen unterschieden werden. Das Attribut König wird für sesshafte Prinzen verwendet, das Attribut Anführer (Chef) für nomadische Völker, im Sinne von Scheich. Für die fremden Seevölker konnten offenbar noch keine Kategorien entwickelt werden.

Begebenheiten in den Exodustraditionen ihren Niederschlag gefunden haben. Mit der ägyptischen Unterdrückung, dem Lebensraum Edom/Seïr und Sinai, der Lebensform des Kleinviehnomadentums und den Beziehungen zum Jahwismus teilen die Schasu, ein Sammelbegriff für alle im südpalästinensischen Raum lebenden Nomadensippen, jedenfalls die wesentlichen Identifikationsmerkmale der 'Israeliten' vor der Landnahme[200].

1.4.8. ÄGYPTISIERENDE DARSTELLUNGEN VON SCHASU AUSSERHALB ÄGYPTENS

Zweimal sind Schasu auf ikonographischen Dokumenten ausserhalb Ägyptens zu sehen. In schriftlichen Zeugnissen begegnen sie uns ja bekanntlich nur in Ägypten unter diesem Namen. Beide Darstellungen weisen Merkmale ägyptischer Beeinflussung auf.

Beim ersten handelt es sich um ein Stück aus dem Elfenbeinschatz, der im Kanaanäerpalast vom *Tell el-Mutesellim* (Megiddo) aus dem beginnenden 12. Jh.a entdeckt worden ist (**Abb. 51**). Das Elfenbeinplättchen schmückte ursprünglich ein Möbelstück. Es zeigt zwei zeitlich aufeinanderfolgende Szenen. Rechts die siegreiche Heimkehr eines Kanaanäerfürsten unter der geflügelten Sonnenscheibe auf dem Pferdewagen in Begleitung von Gefangenen und Kriegern. Durch Blumen abgetrennt folgt links eine zweite Szene. Derselbe Herrscher sitzt auf einem Thron mit Kerubenlehnen. Seine Füsse ruhen auf einem Fussschemel. Er trinkt aus einer Schale, die ihm von einer reichgekleideten Dame gereicht wurde. In seiner Linken hält er eine Lotosblüte. Hinter der Frau steht eine musizierende Leierspielerin. Vögel, wahrscheinlich Tauben, umfliegen das fürstliche Paar. Zwei Männer hinter dem Thron bringen weitere Trinkschalen. Zwischen ihnen steht ein grosser Krug mit Doppelhenkel; über ihm befindet sich ein Brett (Deckel?) mit den Köpfen eines Löwen und einer Gazelle. Ägyptische Elemente (Kampfwagen, Lotos, geflügelte Sonnenscheibe, Menschen im Profil) und autochthone (?) Elemente (Tauben, Sphingenthron, Leier, Bärte) sind stark miteinander vermischt. Die nackten Gefangenen haben die typische Frisur der Schasu, ein Stirnband und einen Spitzbart. Sie sind beschnitten. Offenbar handelt es sich um die Darstellung einer gelungenen, vom Stadtfürsten von Megiddo durchgeführten Strafexpedition gegen Schasu-Freischärler, die ja im Pap. Anastasi (vgl. 1.4.4.) als Riesen und Wegelagerer geschildert werden, welche die Reiserouten nach Norden in der Gegend des Karmel verunsichern. Der Sieg ist Anlass zu einem Festgelage im Palast (zum Verhältnis von Kanaanäern und Schasu s.o. 1.4.0. und 1.4.5.).

Das zweite ausserägyptische Schasu-Dokument ist eine stark ägyptisierende Kalksteinstele aus *Bālūʿ* (Jordanien), in der Gegend des alten Moab, die aufgrund des archäologischen Fundkontextes (sesshafte Bevölkerung) und der sti-

---

[200] Vgl. dazu GIVEON R., a.a.O. § 56, 269ff.

listischen Eigenart (Schärpe der Frau erst ab Tutanchamun üblich) ins 13./12. Jh.a zu datieren ist (**Abb. 52**)[201]. Die Figur ganz links trägt die ägyptische Doppelkrone, einen einfachen ägyptischen Schurz, in der linken Hand ein Uas-Szepter und in der rechten vielleicht ein ᶜAnch-Zeichen. Die mittlere Figur trägt ein ägyptisches Galakleid, das seit der Amarnazeit gebräuchlich ist. Haarschopf, Kopfbedeckung und Spitzbart zeichnen sie deutlich als Schasu aus. Dieser Schasu wendet sich zur gekrönten Figur links von ihm, die Handflächen in typisch ägyptischer Gebetshaltung gegen sie richtend. Rechts von ihm steht eine weibliche Figur mit Osiriskrone und ᶜAnch-Zeichen. Das Göttergewand, das sie trägt, ist seit Amenhotep III (18. Dyn.; 1390-1353a) üblich, ihre Schärpe allerdings erst seit Tutanchamun (18.Dyn.; 1332-1323a). Schliesslich sind noch zwei Symbole über je einer Schulter des Schasu auszumachen: eine Mondsichel (rechts) und eine Sonne mit Mondsichel (links). Die Interpreten sind sich darin einig, dass diese Symbole den äusseren Figuren zuzuordnen sind, welche als Götter zu verstehen sind, die von einem Schasu-König verehrt werden. Uneinigkeit besteht allerdings in der Frage, welche Götter hier verehrt werden: ägyptische Gottheiten oder die moabitischen Götter Kamosch und Astarte[202]. Einigen Aufschluss zur Klärung dieser Frage erhoffte man sich aus der Inschrift über der bildlichen Darstellung, doch leider ist diese dermassen verwittert und ursprünglich wohl schon dilettantisch angefertigt worden, dass man nach wie vor auf Vermutungen angewiesen bleibt[203]. Die Aussage des Bildes aber ist

---

[201] WARD W.A./MARTIN M.F., ADAJ 8-9 (1964), 18ff. – Problematisch erscheint mir H. WEIPPERTs Datierung dieser Stele in die EZ II C aufgrund der stilistischen Beobachtung, dass das linke Götteremblem eine Sonnenscheibe sei, welche die Sichel in der erst für das 1. Jt. a belegten Art ganz ausfülle (HdA II/1, 666f mit Abb. 4.75[1]). Ein Vergleich einer Photographie der *Bālūᶜ*-Stele (etwa ANEP 488) mit Siegeln der Spätbronzezeit (etwa COLLON D., The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh, Pl. LIII) zeigt, dass kaum Unterschiede der Freischwebigkeit des Kreises auszumachen sind, die zu einer derart radikalen Umdatierung Anlass bieten würden, umso mehr als es sich bei unserer Stele nicht gerade um ein kanonisches Stück handelt. Ausserdem: Wer in der späten Eisenzeit hat Interesse an einer Stele, welche Vorfahren in einer damals völlig archaischen Tracht zeigt, mit einer ägyptischen Inschrift, die kein Mensch mehr verstehen konnte?

[202] Die Erstveröffentlicher HORSFIELD G./VINCENT L.H., RB 41 (1932), 416-444 zweifelten nicht daran, dass hier Kamosch und Astarte dargestellt wurden, wenngleich in ägyptischer Aufmachung. Für eine solche Interpretation würden evtl. die unägyptischen Göttersymbole sprechen.

[203] Während man anfänglich davon ausging, dass die Inschriften viel älter sind als die erst später darübergemeisselte Darstellung und vielleicht in der minoischen Linear-B-Schrift abgefasst wurde, weiss man seit DRIOTON E., RB 42 (1933), 353-365, dass Inschriften und Bild zusammengehören. Nachdem wir eine stark ägyptisch beeinflusste Stele vor uns haben, versuchten WARD/MARTIN die Inschrift konsequenterweise als Hieroglyphen zu deuten und lasen mit einigen Vorbehalten in einer Zeile: *ḥry-tp Ḏḥwty (di) ᶜnḫ hh*, d.h. '*...im Auftrag von Thutmosis, (ihm sei) Leben für immer...*' Diese Lesart würde zwar für die Datierung einige Pro-

klar: Der Lokalfürst, ein Schasu im Ostjordanland, erscheint, begleitet von einer Schutzgöttin, vor dem Haupt des Pantheon, aus dessen Götterhand er seine hiermit legitime königliche Macht empfängt. Dieser einfache theologische Gedanke war an kein bestimmtes Kulturfeld gebunden, sondern konnte sehr leicht übertragen werden[204]. Als solcher 'Schasu-Häuptling' konnte er in einer der Schasu-Regionen residiert haben, die auf einer Ortsnamenliste Amenophis III zu finden sind[205]:

Smt im Lande Schasu.
Jahwe im Lande Schasu.
? im Lande Schasu.
Beth A[nath]....

Einer der Orte heisst 'Jahwe', ursprünglich wohl ein Berg, in dem ein Gott dieses Namens verehrt worden wäre. Erinnerungen an eine Herkunft Jahwes aus Midian hat uns die Bibel jedenfalls im sehr alten Deborahlied (Ri 5,4f; vgl. Dtn. 33,2) bewahrt[206]:

Wenn du, Jahwe, aufbrichst aus Seïr,
ausziehst aus Edoms Feld,
die Erde zittert und die Himmel triefen,
die Wolken regnen Wasser aus.
Die Berge fliessen hin vor Jahwe/vor dem vom Sinai,
vor Jahwe, Gott von Israel.

Wie wir gesehen haben, sind Schasu immer wieder als Sklaven nach Ägypten deportiert worden oder haben in den Kupfer- und Türkisminen des Sinai und der Araba für die Ägypter gearbeitet. Hier war es möglich, dass ebenfalls versklavte *ʿapīru* diesen Sturm-, Wetter- und damit auch Kriegsgott der midianitischen Schasu kennenlernten und ihn ein Teil von ihnen als den Gott ihrer Befreiung erfuhr[207].

---

bleme verursachen, da die Stele dann evtl. Thutmosis IV (18. Dyn.; 1400-1405a) zuzuordnen wäre, hätte andererseits jedoch eine interessante Parallele in einem Siegel vom Tell el-Farʿa (Süd), auf dem ebenfalls ein syropalästinensischer Lokalfürst, in diesem Fall ein Philister, einen ägyptischen Gott, den widderköpfigen Amun, verehrt, begleitet von der Inschrift: *?Mn?-ḫpr-rʿ geliebt von Amun'*; vgl. dazu UEHLINGER C., ZDPV 104 (1988), 15 mit Abb. 4.

204 WARD W.A./MARTIN M.F., a.a.O. 17.

205 Vgl. GIVEON R., a.a.O. Doc. 6a; S. 26ff; Vgl. zuletzt zu diesen Lokalitäten und ihrer Ortung: WEINFELD M., Tribal League; GÖRG M., BN 46 (1989), 7-12.

206 Text nach KNAUF E.A., Midian 51.

207 Zur hypothetischen geschichtlichen Rekonstruktion der Ereignisse vgl. KNAUF E.A., a.a.O. II.

2. MESOPOTAMIEN: DER UNZIVILISIERTE FEIND

2.0. ZUR EINLEITUNG

Überlegungen zur nomadischen Zivilisation in Mesopotamien und zu ihrem Verhältnis zur städischen Zivilisation müssen – wie schon im vorangegangenen Kapitel – ihren Ausgangspunkt in der Topographie suchen[208]. Die topographische Beschaffenheit insbesondere des nördlichen Zweistromlandes unterscheidet sich wesentlich von derjenigen des Niltales. Die Grenzen zwischen der Bewässerungs- und Ackerbaukultur der Sesshaften und den Weidegebieten der nomadischen Elemente sind fliessend, die beiden Zonen sind stark ineinander verwoben. Damit sind die Voraussetzungen für eine dimorphe Gesellschaftsstruktur und einen 'enclosed nomadism' gegeben, Gesellschaftsformen, die uns vor allem in den Archivdokumenten des 2. Jt. aus Mari plastisch vor Augen treten und die in erster Linie auf eine Symbiose zwischen städtischen und ländlichen (bäuerlichen und nomadischen) Elementen angelegt waren, denn die topographische Nachbarschaft hat zur Folge, dass beide Lebensformen aufeinander angewiesen sind. Insbesondere klimatische Schwankungen hatten aber immer wieder Störungen des sozioökologischen Gleichgewichts zur Folge, so dass die militärische Aggression wie ein Damoklesschwert ständig diese Symbiose bedrohte, denn starkes Eindringen von Nomaden ins Ackerland in Trockenzeiten und Expansion von Sesshaften in Zeiten der Hochkonjunktur hatten in der Regel kriegerische Auseinandersetzungen zur Folge.

Der im Zusammenhang mit nomadischer Zivilisation in Maritexten am häufigsten verwendete Begriff *nawûm* widerspiegelt in seiner Verwendung und Bedeutung die ungeheure Vielfalt nomadischer Lebensformen und dimorpher Gesellschaftsstrukturen. Er bezeichnet das zu einer nomadischen Wandergruppe gehörige Umfeld: Lager, Hirten und Herden, in babylonischen Texten auch das nomadische Weidegebiet. Wie die Sennen der Alpenregion hatten auch diese *nawûm* ihre festen Standorte[209]:

...die Hanäer bekamen die *nawûm* (*Weidegebiete*), aber sie blieben in ihren Dörfern zurück.

Die *nawûm* hatten ihre Anführer und ihre Marktplätze, bildeten also ein autonomes 'Fürstentum' innerhalb eines souveränen Staates[210]. Die Fürsten oder

---

208 ROWTON M.B., OR. 42 (1973) 248...sieht in der Topologie das Fundament von historischen, geographischen und ökologischen Überlegungen, das die Grundbedingungen historischer und soziologischer Entwicklungen freilegt und deshalb am Anfang von historischen Überlegungen stehen soll. Er spricht von 'historischer Ökologie'.

209 ARM 2,48: 8f.

210 Vgl. ROWTON M.B., JNES 32 (1973), 202ff. Zu Nomaden im Umfeld von Mari vgl. demnächst ANBAR M., OBO 108!

Scheichs dieser *nawûm* waren wichtige politische Mittelsmänner zwischen Nomaden, resp. Seminomaden und den Sesshaften. Ein solcher war bespielsweise Kunsanam[211]:

> So (spricht) Bilalama: Wo immer sich ein *nawûm* (*Nomadengruppe*) befand, griff dieser Kunzanam an. (Aber) er nahm in ihrer Versammlung Platz und sie legten ihm ihre Bitten vor'.

Zimrilim, der König von Mari wird dazu angehalten, sich mit den Scheichs zu verbinden, in dessen Region sich seine *nawûm* aufhalten,wie dies schon sein Vater tat[212]:

> Dein *nawûm* (*Herden, Nomaden, Weidegebiet*) befindet sich in ihrer Region....Früher, als Iahdunlim in dieses Land zu gehen pflegte, pflegte er den Scheichs von Idamaras Geschenke zu geben und sein *nawûm* blieb in der Folge sicher.... Jetzt solltest du handeln wie dein Vater.

Ein Lokalfürst namens Kabija versichert Zimrilim der Sicherheit seiner Herden und Hirten[213]:

> ...alles ist in Ordnung mit dem *nawûm* der Hanäer, die in meinem Verwaltungsgebiet weiden. Auf dem Weideland gibt es Wasser und am Hof wird ihnen Gerechtigkeit gewährleistet. Es ist (also) alles in Ordnung, sowohl was den *nawûm* der Hanäer anbetrifft, also auch was die Stadt Uahat anbelangt.

Der *nawûm* war somit der integrierende Faktor von Stamm und Staat und damit das tragende Element einer dimorphen Gesellschaft, wie wir sie im übrigen auch in Palästina vor uns haben.

Es gab jedoch auch ein stärker isoliertes Nomadentum, in der Regel immer ein Ganzzeit- oder Vollnomadentum, in den Grenzregionen und nahe der 100 mm-Regengrenze, bis zu der das Ziegennomadentum existieren konnte. Man spricht in diesem Fall von 'excluded nomadism' (vgl. I 2.4.), wenn man die Lebensform aus der Perspektive des Sesshaften betrachtet. Für die Lebensräume dieser Nomaden werden in einer lexikalischen Liste als Glossen zu sum. kur 'Berg, Land' die Begriffe *nukurtu*, gu.di.bir und kur.kur verwendet, die eine durchwegs negative Bedeutung haben[214].

1. *nukurtu:*

Nukurtu bedeutet 'Feindschaft' und ist als pars pro toto für *māt nukurti* 'Land der Feindschaft'/'Feindesland' und Synonym von *māt nabalkatti* 'Rebellenland' zu verstehen.

---

[211] Babylonischer Text (Ende der Ur III-Periode). Zitiert nach ROWTON M.B., JESHO 17 (1974), 21.

[212] Zitiert nach ROWTON M.B., ebd. 25.

[213] ARM 2,59: 4-13; ebd. 27.

[214] Zum Folgenden vgl. DOSSIN G., Bédouins 36ff.

2. g u . d i . b i r:

Das Wort ist eine Zusammensetzung aus g u 'Land' und *dibir* (von der semitischen Wurzel *dbr*; vgl. hebr. מדבר) 'Wüste, Steppe' und bedeutet demnach Wüstenland.

3. k u r . k u r:

Der erste Term dieses ebenfalls zweigliedrigen Wortes bedeutet 'Berg, Gebirge, (Aus)Land' und entspricht dem g u 'Wüste' von g u . d i . b i r, waren doch für den Bewohner Mesopotamiens – wie auch für den Ägypter – Wüste und Gebirge Synonyme. Vielleicht assoziiert die Liste auch das homophone k ú r =*nakru* 'Feind'. Die Glosse würde dann auf eindrückliche Weise die negativen Assoziationen der Sesshaften in Bezug auf das Ausland und die dort lebende Bevölkerung illustrieren.

Das Fremde wird damit zum Feindlichen, der Nomade ausserhalb der dimorphen Gesellschaftsstruktur zum 'excluded nomad', der ausschliesslich negativ als Nicht-Mensch definiert wird: er kennt kein Getreide, er kennt kein Haus, er begräbt die Toten nicht, er kocht das Fleisch nicht; er lebt in der Wüste, wo kein Vogel fliegt, wo kein Mensch wohnt, wo es kein Wasser gibt, wo keine Pflanze existiert[215].

Die ikonographischen Zeugnisse Mesopotamiens, die sich mit Nomaden auseinandersetzen, beziehen sich fast ausschliesslich[216] auf dieses, von den Sesshaften seit jeher als fremd und feindlich empfundene Nomadentum, genauer gesagt auf die Araber, gegen die von den Königen des neuassyrischen Reiches über mehrere hundert Jahre umfangreiche militärische Kampagnen durchgeführt werden. Dieses auf den ersten Blick überraschende Faktum kann nach den vorangegangenen Erläuterungen relativ leicht erklärt werden, es kommen aber noch drei weitere Überlegungen hinzu:

1. Die Gesellschaftsstruktur Nordmesopotamiens im 2. Jt.a war dimorph. Esel-, Schaf- und Ziegennomaden lebten mit Halbnomaden und sesshaften Ackerbauern in einer Symbiose, was nicht heisst, dass die gegenseitigen Beziehungen völlig friedlich waren. Aber die wechselnde nomadische oder sesshafte

---

[215] Vgl. ebd. 42; KLENGEL H., Zelt und Palast 32f.

[216] Die Nomaden auf dem 'Weissen Obelisken' (**Abb. 53b**) können leider nicht näher situiert und deshalb nicht als Gegenbeispiel angeführt werden, obwohl sie als reine Kleinviehnomaden dargestellt sind, die in der Trockenperiode sicher in der Nähe von Siedlungen umherzogen. Aber Kleinviehnomadismus ist mit einer dimorphen Gesellschaftsstruktur noch nicht identisch. Entscheidend ist die soziale Struktur des Stammes und ihr Bezug zu den Städten (vgl. ROWTON M.B., JNES 32 [1973] 202ff). Auch der nomadische Tributträger (**Abb. 56**) ist kein eindeutiges Gegenbeispiel, da er zu isoliert und zu typisiert auftritt, als dass er der einen oder der anderen Gruppe zugeteilt werden könnte.

Vorherrschaft ('dimorphic oscillation')[217] ist in der mesopotamischen Zivilisationsgeschichte zur Selbstverständlichkeit geworden, die nicht einmal in den uns bekannten schriftlichen Quellen grossen Widerhall gefunden hat, geschweige denn auf ikonographischen Dokumenten[218]. Mit anderen Worten: der nomadische Alltag wurde gerade wegen seiner Alltäglichkeit nicht dargestellt. Das Normale bedurfte nicht der Typisierung, ja, es konnte gar keine Typisierung ertragen, denn man kannte es in seiner Vielgestaltigkeit. Abgrenzen und typologisch darstellen musste man das Fremde, um so die eigene Identität zu bewahren oder neu zu finden. Das Fehlen von Nomadendarstellungen ausserhalb der Araberkämpfe ist deshalb ein Argument für die Selbstverständlichkeit der symbiotischen, dimorphen Gesellschaft.

2. Erst die ausgesprochen imperiale und königszentrierte Politik des neuassyrischen Reiches schuf die Voraussetzung für die Darstellung fremder nomadischer Völker. Königsideologie und Kolonialismus bedingen sich gegenseitig. Mit den umfangreichen Darstellungen der expansionistischen Feldzüge warben die assyrischen Herrscher für ihr Image und bestätigten ihren Anspruch als Herren der Welt. Obwohl der Zweck der assyrischen Palastreliefs nicht völlig geklärt ist, kann man doch davon ausgehen, dass sie in erster Linie die Macht der Herrscher in ihren Residenzen illustrierten, diese in ihrer so erworbenen Identität bestärkten und Vasallen, sowie ausländische Gesandtschaften einschüchterten[219].

3. Die Domestizierung des Kamels und dessen Verwendung als Kampfvehikel in Verbindung mit den neuentwickelten Kamelsätteln (vgl. **Abb. 66**; III 1.2.4.1.) machten die Araber im Gegensatz zu den übrigen Nomaden plötzlich zu einem ernstzunehmenden Feind, der bis anhin gar nicht im Gesichtsfeld der Assyrer lag. Das Kamel hingegen erlaubte den Arabern Beziehungen freundlicher oder feindlicher Natur mit den Sesshaften des Zweistromlandes einzugehen, eine Entwicklung, die die selbstherrlichen Assyrer als gefährlich

---

[217] ROWTON M.B., OA 15 (1976) 19.25.

[218] Der Soziologe des modernen Iraq, A. AL-WARDI, charakterisiert die gesellschaftliche Situation seines Landes mit dem Begriff 'permanenter Krieg'. Dieser ist nicht auf zwei bestimmte Gruppen, insofern ist das skizzierte Modell zu einfach, sondern umfasst verschiedene Dichotomien: nebst nomadisch-sesshaft, rural-urban und staatlich-tribal. A. AL-WARDI, Soziologie 196 zählt auf: Kriege zwischen den Stämmen, zwischen den Stämmen und der Regierung, zwischen den Stadtvierteln, zwischen Stämmen und Städten, zwischen den Städten, zwischen den Städten und der Regierung.

[219] Vgl. dazu UEHLINGER C., BuK 40 (1985), 166ff, der die assyrischen Palastreliefs u.a. als Mittel 'psychologischer Kriegsführung' deutet und die assyrische Ikonographie der Kolonialpolitik des Landes zufolge so charakterisiert: 'Die Ikonographie der neuassyrischen Palastreliefs bietet die einzigartige Selbstdarstellung eines ganz auf militärischer Gewalt gebauten Reiches und wird beherrscht vom Thema des Kriegs und seines Terrors' (ebd. 170). Verständlich, dass in einem solchen System auch Nomaden in die Reihe der Feinde eingereiht wurden.

empfanden, bekämpften und aus ihrer Perspektive darstellten. Die neuassyrischen Nomadendarstellungen entspringen also einer zunehmenden Polarisation.

4. Während Texte historisieren, wirken Bilder meist typologisierend. Sie waren demnach unter den gegebenen Verhältnissen und Absichten die idealen Kampfmittel auf einer ideologischen Ebene und lassen für uns Heutige Rückschlüsse zu auf die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen von Macht, Herrschaft und deren Legitimierung[220]. Die Entwicklung des assyrischen Flachreliefs stellte für die Darstellungen das geeignete Mittel bereit.

Der Begriff 'Araber' findet sich in assyrischen und klassischen Quellen. Zu den biblischen Quellen vgl. III 1.1.2.

Die assyrischen Annalen verwenden den Begriff – soweit uns bekannt ist – erstmals in der Beschreibung der Schlacht von Karkar (853a), wo ein Araber namens Gindibu die aramäische Koalition gegen die Assyrer anführt[221]. Schon bei dieser ersten Nennung von Arabern werden die Kamele als ihr Charakteristikum erwähnt. Es waren die assyrischen Herrscher von Tiglatpileser III (745-727a) bis Assurbanipal (668-626a), die sich besonders mit den Arabern herumschlugen. Bezeichnenderweise (für die Assyrer) erscheinen die Araber ausschliesslich im Kontext von Krieg[222] und ausschliesslich in Nordarabien[223].

Die klassischen Quellen (Aischylos, Aristophanes, Aristoteles, Herodot, Strabo, Diodor v.Sizilien und Xenophon[224]) nennen Arabien unter anderem eine flache Steppe in Mesopotamien, womit sie Zeugnis dafür ablegen, dass sich Araber in unmittelbarer Nähe der Sesshaften aufhielten, dass die mesopotamische Gesellschaft also eine dimorphe Struktur aufwies. Aber auch das Gebiet zwischen Nil und Rotem Meer und die Wüstenzone zwischen Gaza und Ägypten wird als 'Arabien' bezeichnet. Somit haben die griech.-röm. Autoren zwar verschiedene Araber auf ihrem Land vor Augen, Arabien als Bezeichnung der ganzen Halbinsel aber erstmals als geographischen Terminus verwendet[225].

Der Aufenthalt der Araber konzentrierte sich naturgemäss auf die Oasen, die Wüstenränder und die 'Wüstenstrassen'. Ob sich die Araber an den Wüstenrändern etablieren konnten, hing im Wesentlichen von der Stärke der politischen Führer in den umliegenden Ländern ab. Diesbezüglich verhielten sich die Assyrer im Osten und die Königreiche von Juda, Israel und Damaskus im Westen

---

220 Ebd. 165.

221 Vgl. ANET 279; Monolith von Kurkh, Salmanassar III (858-824a).

222 Quellenliste bei EPH'AL I., Arabs 21-59; zu ergänzen durch FRAME G., JAOS 107 (1987) 130f und KNAUF E.A., BN 20 (1983) 34ff.

223 HÖGEMANN P., Alexander der Grosse, 17ff; KNAUF E.A., Persian Administration 203.

224 Vgl. zu seinem Arabienbegriff DONNER F.M., Iraq 48 (1986) 1-14.

225 Die klassischen Quellen wurden zusammengetragen bei BRIANT P., Etat et pasteurs, 119-125.

sehr unterschiedlich. Waren die Westmächte allein schon aufgrund ihrer Schwäche auf eine Koexistenz bedacht, die höchstens durch sporadische Strafexpeditionen (real: Ex 17,8-16; Ri 6-8; fiktiv: Num 31,1-12; 1Sam 15) unterbrochen wurde, so drangen die Assyrer zum Teil weit ins Feindesland vor und setzten Vögte über die eroberten Gebiete ein. Die nordarabische Wüste kennt zwei Hauptrouten, die sie druchqueren[226]:

1. *Yaṯrib - Ḥāʾil - an-Naǧaf* - (Ur), von SW nach NO.

2. *Yaṯrib - Ḫaybar - Fadak - Tēmāʾ/Taymā*, von wo aus drei Wege zur Wahl stehen in Richtung NW, bzw. NO:

   a) *Dūmah* - Babylon
   b) *Tabūk - Maʿān*
   c) *an-Nabk/Bāʾir* - Amman (*Wadi Sirḥān*)

Verkehrsknotenpunkte und nomadische Zentren sind *Yaṯrib* (Medina), *Tēmaʾ*, *Dūmah*, *Tabūk* und *Maʿan*, sowie *Tadmor* (Palmyra) in der syrischen Wüste.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen:

Ähnlich wie die Erfindung des Rades die sesshafte Kultur allmählich revolutionierte, veränderte auch die Domestizierung des Kamels die nomadische Kultur grundlegend, von einem meist transhumierenden Kleinviehnomadentum in ein reiterkriegerisches Kamelhirtenstammeswesen, Beduinentum genannt[227], wobei zu beachten ist, dass all diese Begriffe allzusehr im einzelnen vielgestaltige Phänomene vereinfachen. Die assyrischen Flachreliefs illustrieren die Araber in ihrer protobeduinischen Phase, der sie aufgrund der von ihnen verwendeten Kissensättel zuzuordnen sind[228]. Zwar setzt schon diese Entwicklungsphase Kontakte mit Pferdereitern der sesshaften Kultur voraus[229], aber erst die Entwicklung des *al-ḫaulāni-* und des *šadād*-Sattels, der heute noch in Gebrauch ist – beide ebenfalls im Kontakt mit dem Pferdereitertum entstanden – brachten den Nomaden militärische Sicherheit und Überlegenheit, so dass man von Vollbeduinentum sprechen kann. Im 8. und 7. Jh.a stehen die Araber somit ganz am Anfang jener mächtigen Entwicklung, die sie mehr als tausend Jahre später zu

---

226 Vgl. EPH'AL I., a.a.O. 14.

227 HENNINGER J., Frühsemitisches Nomadentum 35; DOSTAL W., Evolution of Bedouin Life, 12-15.

228 DOSTAL W., a.a.O.

229 Zeugen für Kontakte der Araber mit den Bewohnern des Zweistromlandes sind protoarabische Inschriften, die in babylonischen Städten gefunden wurden. Ein Rollsiegel aus der Gegend von *ʿAnah* zeigt neben einer typisch babylonischen Darstellung eine protoarabische Inschrift. Es stammt aus dem späten 8. oder frühen 7. Jh.a. - Vgl. ALBRIGHT W.F., BASOR 128 (1952), 42f.

den Herren eines der imposantesten Weltreiche werden liess. Aber schon dieses Anfangsstadium einer aufkeimenden, neuen militärischen Grösse versetzte die Assyrer in Panik. Und mit einem ungeheuren Truppen- und Materialaufwand konzentrierte sich ihr 'totaler Krieg' mehrmals auf die lebensfeindliche arabische Wüste. Die Araberkriege waren die Folge einer grossen Angst vor dem Fremden und Unbekannten. Aber letztlich stellten sich alle Siege gegen diese Wüstenmenschen als Pyrrhussiege heraus. Der Aufwand der Schlachten garantierte die Treue der Besiegten innerhalb des assyrischen Vasallensystems stets bloss für sehr kurze Zeit. Die Araber liessen sich nie für längere Zeit in ein Staatengebilde einfügen. Dies haben die Perser eingesehen, die die arabische Wüste gar nicht erst einer Satrapie zuteilten, und dies mussten auch die Römer einsehen, die die Nabatäer in grösstmöglicher Autonomie leben lassen mussten und für die der palmyrenische Tarif zu einer bestimmenden Grösse im Wirtschaftsgefüge des Imperiums wurde. Bei genauer Betrachtung der Bilder in ihrem Kontext erzählen sie von dieser Ohnmacht des scheinbar Mächtigen gerade dann, wenn diese am protzigsten auftreten. Fast magisch beschwörend wirkt es etwa, wenn nur Araber verwundet und getötet werden, die Assyrer hingegen auf der ganzen Linie standhalten, und Ausmasse einer paranoid zu nennenden Verzweiflung des Mächtigen nimmt das Gemetzel an, wenn Frauen und Greise schonungslos massakriert werden und das Ganze auch noch bildlich dokumentiert wird. Damit aber haben sich die Assyrer so weit wie nie zuvor vom Ideal ihrer Vorväter entfernt, der Freundschaft Gilgameschs mit Enkidu, des Städters mit dem Wildling der Steppe.

2.1. 10. Jh.a.: DER WEISSE OBELISK

Mit dem weissen Obelisken beginnt die Zeit der grossen assyrischen Palastreliefs, die die Macht, Stärke und Überlegenheit des herrschenden Königs anhand seiner Siege über seine Feinde im Bereich von Menschen, Tier und Natur illustrieren. Die beigefügten Annalen bzw. Prunkinschriften geben den Darstellungen ein historisch-narratives Gepräge, können und wollen aber nicht über die Typisierung gewisser Szenen hinwegtäuschen. Die Entwicklung eines Bilderkanons erlaubte es einigen Herrschern auch, Reliefs ihrer Vorgänger zu usurpieren. Zu diesem Kanon gehören vor allem Kampfwagenszenen, die den König und seine Offiziere und Soldaten im Kampf gegen feindliche Völker und Städte zeigen, das Überqueren gebirgiger Gegenden, Tribut-, Jagd- und Bankettszenen. Diesen Szenenfolgen geht es in keiner Art und Weise um Berichterstattung, Reportage usw. Vielmehr wird mit panegyrischen Topoi der Bildkunst ein bestimmtes Königsimage gezeichnet, das seine typische Tätigkeit des Beherrschens in unzähligen Variationen dem Betrachter einhämmert und damit seinen ideologischen Zweck erreicht. Uns interessieren im Folgenden nur die Kampf- und Tributszenen, in denen Nomaden vorkommen.

Der 'Weisse Obelisk' (**Abb. 53a**) - ein 2,9m hoher, sich nach oben verjüngender Kalksteinblock – ist sowohl in seiner Datierung als auch in seiner In-

terpretation stark umstritten. Eine Datierung ins 10. Jh. a scheint sich aufgrund stilistischer und philologischer Überlegungen am ehesten rechtfertigen zu lassen[230]. Die Interpretation des Obelisken wird erschwert durch die Ungewissheit bezüglich der Leserichtung des Kunstwerkes, doch die entscheidenden Szenen auf Augenhöhe, der 'Lustgarten des Königs', die triumphale Heimkehr vom Feldzug sowie die Bankettszenen, Ausdruck der 'pax assyriaca', sind ziemlich deutlich als Einheiten erkennbar. Im übrigen scheint mir die Reihenfolge der Bildszenen[231] und damit ihre Narrativität nicht so entscheidend zu sein wie die Erkenntnis, dass die Szenen der 'Überwindung schwierigen Geländes'[232] und die 'Stadterstürmungen' als Voraussetzungen für die Siegesszenen in der Mitte am Anfang stehen und die Jagdszenen als Kriegsersatz in Friedenszeiten am Schluss, im untersten Register des Obelisken. Das Bildprogramm des Obelisken ist dieser Typologie verpflichtet.

Interessant ist nun die Stellung der für uns wichtigen Nomadenszene im Ganzen (**Abb. 53b**). Die Deportation von Nomaden und die Plünderung ihrer Herden und Zelte im Angesicht des siegreichen Königs in seinem Streitwagen ist nicht unter den übrigen Eroberungsszenen der ersten zwei Register zu finden, sondern im siebten Register, nach allen feierlichen Sieges- und Bankettszenen, unmittelbar vor den Tierjagden. Diese Disposition der Szene auf dem Obelisken macht auch die Stellung der Nomaden in den Augen der Assyrer klar: sie stehen dem Freiwild der Steppe näher als den zivilisierten Feinden in ihren Stadtburgen[233]. Der assyrische König wird auf diesem Obelisken in traditionel-

---

[230] Ausschlaggebend für diese Datierung ist vor allem die Tatsache, dass der 'Assurnasirpal' der Inschrift nicht mit dem 'ich' der Inschrift identisch sein kann: '*...diese (Städte/Beute) nahm ich im Eponymat des Assurnasirpal ein*'. Der Auftraggeber konnte also wohl weder Assurnasirpal I noch II sein. Das eigentliche 'ich' der Stele ist unbekannt (für eine Frühdatierung aus stilistischen Überlegungen spricht sich vor allem E. UNGER aus: MAOG 6 [1932], 1f; vgl. zur Datierungsfrage ferner: SOLLBERGER E., Iraq 36 [1974], 231-238; SODEN W.V., ZA 64 [1975], 180-191; READE J.E., Iraq 37 [1975], 129-150; zum Ganzen auch BÖRKER-KLÄHN J., Bildstelen, 60-65 und Kommentar zu Nr. 132). Verschiedene Hinweise zu Datierung und Deutung des Weissen Obelisken verdanke ich einem unpublizierten Manuskript von CH. UEHLINGER (Fribourg).

[231] UEHLINGER nimmt die Darstellung des Königs als entscheidendes Kriterium für die Unterscheidung von Szenen an, denn alle Darstellungen drehen sich um seine Person. Er differenziert somit 22 Bildszenen bei insgesamt 32 Einzelbildern. Nur auf einer Szene fehlt der König: Szene 7 (= C-2), ein Ochsenkarren mit zwei Trägern, die Beutegaben in die Stadt (Ninive?) bringen, stellt den König nicht dar.

[232] Die traditionelle Darstellung von der 'Überwindung schwierigen Geländes' am Anfang von Reliefzyklen konnte emblematische Funktion haben (vgl. das Sumerogramm kur.kur, dazu oben 2.0.), dader Assyrer mit Gebirge Feind/Ausland assoziiert. Die Darstellung bedeutet in ihrer emblematischen Sprache nichts anderes, als dass der König Feindesland betreten hat. Vgl. auch MALBRAN-LABAT F., J.Asiat. 268 (1980), 19f.

[233] Vgl. die entsprechend grausame Behandlung der Zivilbevölkerung auf den Reliefs As-

ler Weise als Herr über *mātu* (Kulturland) und *erṣetu* (Wüste bzw. Steppe; vgl. oben 2.0.) dargestellt. Nachdem der König die zivilisierten Feinde in ihren Burgen und Städten unterworfen hat und diesen Sieg über *mātu* gefeiert hat, wendet er sich der unzivilisierten Wildnis zu, der auch die Nomaden in ihren Zelten angehören, um sich auch als König über *erṣetu* zu bestätigen[234].

Die Nomadenepisode im Detail:

Die Behausung der Nomaden am rechten Friesende (C-7) besteht aus einem im Querschnitt dargestellten Rundzelt, dessen Dach mittels dreier Stangen – einer Mittelstange und zweier schräg stehender Zeltstangen – gestützt wird. Die äusseren Stangenenden sind wegen der Gefahr des Einreissens verdickt. Die Stabilität des Zeltes war natürlich erst durch zwei weitere Schrägstangen, die zu den im Querschnitt sichtbaren um 90° verschoben waren, gewährleistet. Sie sind auf diesem Relief aus darstellungstechnischen Gründen weggefallen. Die lederne[235] oder gewobene Überdachung reicht bis zum Erdboden, womit sich diese Zeltform stark von den modernen Beduinenbehausungen unterscheidet, die bloss aus einem langgestreckten, gewobenen Flachdach auf Stangen mit vereinzelten Seitenwänden (je nach Wind) besteht. Den Zelten des 'Weissen Obelisken' entsprechen eher die heutigen Jurten der Hirtenkulturen Zentralasiens. Die Zeltdarstellungen bei Assurbanipal sind im Wesentlichen mit der besprochenen identisch, bis auf den Unterschied, dass die Schrägstangen von der Mittelstange und nicht vom Erdboden abgestützt werden, was das Zelt gewiss geräumiger, aber auch weniger stabil machte. Im Inneren des Zeltes befindet sich ausser einem mehr oder weniger quadratischen, in Segmente eingeteilten Block (Teppiche?, Hausrat?) nichts.

Vor den Zelten treibt ein bärtiger Assyrer mit einem wadenlangen Rock, der reiche Verzierungen in diagonaler Anordnung und breite Fransenborsten aufweist, mit gestikulierenden Armen eine Kleinviehherde in zwei Registern zum König: drei Ziegen im oberen Register und drei Schafe im untern. Die Ziegen sind erkenntlich an den schmalen, krummen Hörnern und am Stummel-

---

surbanipals (**Abb. 66**/Block 9).

[234] Diesen Aspekt der doppelten Königsherrschaft werden von E.CASSIN, Le semblable, sehr deutlich herausgearbeitet, und zwar anhand des Löwen als Königssymbol: bald tritt der König als Löwe auf, in dessen Gestalt und mit dessen Kraft er seine Feinde besiegt, bald zieht er als König gegen die wilden Löwen auf Jagd aus, als Löwe erkämpft er *mātu*, als König *erṣetu*. Die Nomaden gehören somit zum Bereich der wilden Löwen, die der mächtige, löwenstarke König besiegt. Dies wird erst recht klar, wenn man bedenkt, dass anstelle der Jagd auf Onager, Antilopen und Stiere, wie auf dem 'Weissen Obelisken', auf solchen Reliefs häufig (emblematisch zudem auf dem sargonidischen Königssiegel!) Jagd bzw. Kampf gegen Löwen dargestellt wird. Löwe und Löwentöter sind im König identisch.

[235] Für das proto-arabische Zelt wahrscheinlich; vgl. KNAUF E.A., Ismael 109 A 596; 158; Midian 163f.

schwänzchen, die Schafe an ihrem massigen unförmigen Kopf und dem dicken Fettschwanz. Rinder und Kamele fehlen.

Die Haltung des Kleinviehs setzt eine gewisse Humidität des Klimas voraus. Der Lebensraum dieser Nomaden entspricht also der sog. dimorphen Zone (250-400 mm/Jahr)[236]. Die zwei Zelte sind als pars pro toto für ein grösseres Zeltdorf zu lesen, zu dem vielleicht auch fest gebaute Hütten gehörten. Schon in den Maritexten ist nur selten von Zelten die Rede, hingegen öfters von Toponymen mit 'Zelt' als Namenselement[237]. Man wird sich unter diesen Zeltdörfern also am besten mehr oder weniger feste, aber sehr einfache dörfliche Siedlungen mit provisorischem Charakter vorstellen, die von transhumierenden Nomaden während einer gewissen Jahreszeit bewohnt wurden, in ihrer Funktion dem Maiensäss der Alpenregion vergleichbar.

Vor der so angedeuteten Kleinviehherde geht ein weiterer Assyrer, wiederum mit reichverzierten Gewändern bekleidet. In seiner linken Hand hält er einen Bogen (?), dieweil er mit seiner Rechten die gefangenen Nomaden vor ihm antreibt. Es sind zwei Frauen mit langem Haar und einem Diadem als Schmuck. Sie tragen knöchellange Kleider mit einem Gürtel und Fransen am unteren Rand. Die Unterarme sind frei. Ein weiterer Assyrer, wiederum mit erhobener rechter Hand, in der er einen Stock schwingt, treibt einen Mann vor sich her. Dieser trägt bloss einen einfachen, knielangen, um die Hüften gegürteten Rock. Seine Hände sind auf dem Rücken zusammengebunden.

---

236 Vgl. ROWTON M.B., OA 15 (1976) 19ff. Diese dimorphe Zone war gewissermassen in ihrer geographischen Lage zur Konfrontation von Sesshaften und Nomaden (wie in diesem Fall) prädestiniert; '...the dimorphic zone would have tended to function as a pastoral corridor iuring nomads from steppe and mountain deep into the original home of urban civilisation in Western Asia' (ebd. 23).

237 Bsp.: *Kuschtaratum* oder *Al-Kuschtaratum*; vgl. KUPPER J.R., Nomades 13f. *Σκέναι* wird bei Strabo (Geogr. XVI. 1,27) als Ort in der Nähe des Euphrat genannt; vgl. BRIANT P., Etat et pasteurs 140f. J.R. KUPPER weist darauf hin, dass sich das Wort Dorf im Sinne von Zeltdorf (*ālāni*) immer im Plural findet, was an den altisraelitischen Kriegsruf *'Ein jeder zu seinen Zelten, Israel!'* (2 Sam 20,1 u.ö.) erinnere. Zum Zelt als Toponym vgl. ferner Ri 10,4. MALAMAT A., JAOS 82 (1962) 145 sieht ganz ähnlich in den *'Städten der Keniter'* (1 Sam 30,29) Parallelen zu den *ālāni* in den Dokumenten von Mari. Was man sich darunter im Einzelnen vorzustellen hat – nämlich ovale Hausreihen mit einem grossen Innenhof für das Vieh und verschiedenen Einrichtungen für die Landwirtschaft –, verdeutlichen etwa die Siedlungen sesshaftwerdender Nomaden im früheisenzeitlichen Negev (Material: COHEN R., BASOR 236 [1979] 61-79; Interpretation: FINKELSTEIN I., TA 11 [1984] 189-209; weiterführende Fragen: KNAUF E.A., ZDPV 102 [1986] 175). Daneben gab es auch viel einfachere nomadische Lager, die längst erodiert und ergo archäologisch nicht mehr nachweisbar sind, die man aber aus ethnographischen Vergleichen erschliessen kann. I. FINKELSTEIN a.a.O. weist darauf hin, dass von den Zeltlagern der starken nomadischen Bevölkerung des Negev in der britischen Mandatszeit schon heute fast nichts mehr zu sehen ist.

Dieser Beutedeportation von rechts nach links korrespondiert die Aufstellung des königlichen Gespanns von links nach rechts. Der König, bewaffnet mit einem Bogen, steht zusammen mit seinem Wagenlenker auf einem Streitwagen. Man erkennt ihn an seinem fesartigen Hut (Tiara). Die reichgeschmückten Pferde schreiten, geführt von einem mit Schild und Speer (?) bewaffneten Krieger, im Paradeschritt einher. Die dreistieligen Pflanzen mit den runden Blüten über der Szene deuten an, dass sich die ganze Szene in der Steppe abspielt.

Da Kamele auf diesem Relief fehlen und die Nomaden aufgrund ihrer Bekleidung nicht eindeutig als Araber zu identifizieren sind, obwohl der simple Schurz des Mannes und die knöchellangen Gewänder der Frauen den Arabergewändern der späteren Reliefs nicht unähnlich sind, sowie aufgrund der obengenannten klimatischen Voraussetzungen, die für Kleinviehherden gewährleistet sein müssen, scheint es sich bei dieser Szene eher um eine wohl mehr oder weniger kampflose Überrumpelung von Kleinviehnomaden in Stadtnähe zu handeln im Sinne einer Strafexpedition gegen zu zahlreich (vgl. Gen 13,5ff; 26, 15ff) gewordene Nomadengruppen (*nawûm*). Es wurde hier also ein alltägliches Problem dimorpher Zonen, das normalerweise mit Abmachungen (vgl. Gen 13; 20,15) oder Bundesschlüssen (vgl. Gen 21; 26,26-33) gelöst wurde, zur Ursache für ein militärisches Eingreifen seitens des Königs, der sich durch diese Aktion einmal mehr profilieren und bestätigen konnte.

2.2. SALMANASSAR III (858-824a): TRIBUT IN ELFENBEIN (NIMRUD) UND KAMELE IN BRONZE (BALAWAT)

Im 'Fort' Salmanassars III zu Nimrud wurden Tausende von Elfenbeinfragmenten entdeckt[238]. Obwohl die meisten in ägyptisierendem Stil gehalten sind, stammt doch kein einziges Stück aus Ägypten selbst. Da direkte Kontakte zwischen Ägyptern und Assyrern sehr selten waren, ist es sinnvoll, Phönizier und Syrer bzw. Aramäer als Vermittler oder Produzenten der Elfenbeinkunst anzunehmen[239].

Der für unser Thema interessante Gegenstand ist eine 13,3 cm hohe elfenbeinerne, vom Brand geschwärzte, teilweise beschädigte Rundplastik aus Raum NE 2, eine <u>syrische Tributbringerfigur</u>. Sowohl die Ausführungsform (Rundplastik) als auch das Motiv (Tributbringer) sind selten in Nimruds Elfenbeinschatz. Das Stück gehört zu einer Gruppe von sechs Tributbringern, teils semitischen, teils negroiden Typs. Jeder ist mit einem mehr oder weniger langen Schurz bekleidet und trägt auf seinen Schultern ein Tier (Bär, Löwe, Ziege oder

---

[238] Teilweise veröffentlicht von MALLOWAN M.E.L., Nimrud II, 471-599.

[239] Ebd. 481f.

Affe). Ein oder zwei Tiere werden zusätzlich mit der Hand herbeigeführt (Gazellen, Steinböcke, Stier, Strauss).[239a]

Unsere Gestalt (**Abb. 56**) ist semitischen Typs, erkenntlich an Hakennase, Schnauz, Spitzbart und nackenlangem, zu Strähnen geflochtenem Haar. Auf seinen Schultern trägt er eine Ziege oder kleine Gazelle, deren rechtes Vorder- und Hinterbein er mit seiner Rechten festhält. In seiner Linken hält er einen Strauss, den er unmittelbar unterhalt des Kopfes am Hals gepackt hat. Der kräftige Vogel scheint sich gegen diese Art der Gefangenschaft heftig zu wehren: sein Schnabel ist geöffnet und seine Flügel in Flatterstellung. Der mit Ornamenten reich verzierte Schlitzschurz des Mannes reicht bis über dessen Knie. Die Ränder des Rockes sind ausgefranst. Mit einer Quastenschärpe wurde er über den Hüften zusammengebunden[240]. Sowohl das Aussehen des Mannes als auch die Tiere, die er mitbringt, verweisen in die arabische Wüste. Das zu Strähnen geflochtene Haar findet sich wieder auf den Wandmalereien vom Til Barsip, wo arabische Nomaden massakriert werden (vgl. **Abb. 59, 60**). Die Gazelle ist ein typisches Steppentier, ebenso der Strauss[241], dessen Auftreten in der arabischen Wüste bei Xenophon besonders ausführlich geschildert wird (vgl. 4.2.). Ihn lebendig fangen zu können, verlangte viel List und grosses Geschick.

Das Tributträgermotiv verweist – wie schon die Ausführung der Skulpturen – nach Ägypten, doch können keine eindeutigen ägyptischen Parallelen ausgemacht werden[242]. Bei dieser ausserordentlich feinen Skulptur handelt es sich aber auch nicht um einen Tributträger im Sinne monumentaler assyrischer Flachreliefs, wo es um die Verherrlichung und Demonstration der königlichen Macht geht, sondern um einen Tributträger im Sinne eines 'säkularen' Herrn der Tiere, um eine Darstellung des naturwüchsigen Steppenmenschen, dessen Prototyp, Enkidu, im Gilgameschepos verherrlicht wurde. Auffälligerweise ist die Kombination Ziege/Steinbock und Strauss gerade für neuassyrische Rollsiegel mit dem Motiv des Herrn der Tiere typisch. Auf einem Rollsiegel trägt der Held zudem praktisch dieselbe Kleidung wie die Elfenbeinfigur[243]. Die Fremd-

---

[239a] Fort Shalmaneser diente über einen Zeitraum von rund 175 Jahren (Salmanassar III bis Esarhaddon) als Zeughaus von Nimrud. Die hier gefundenen Elfenbeine sind deshalb nicht immer eindeutig zu datieren. Das Stück von Abb. 56 und die damit zusammenhängende Gruppe datiert vielleicht nicht in die Regierungszeit Salmanassars III, sondern erst ins 8. Jh. a.

[240] Zur Beschreibung vgl. ebd. 533; OATES D., Iraq 23 (1961), 13.

[241] Vgl. ANATI E., Rock-Art; KEEL O., Jahwes Entgegnung 67f.84f.102-108.

[242] OATES D., a.a.O.

[243] Vgl. KEEL O., Entgegnung 114, Abb. 56f. - Die Bändigung verschiedener Tiere betont den Charakter der Heldengestalt als Herrn der Tiere. Auch auf diesen Rollsiegeln wird der Strauss direkt unter dem Kopf am Hals gepackt. Sein Schnabel ist weit geöffnet und mit den Flügeln flattert er wild. Der Held auf Abb. 56 trägt ein langes, vorne aufgeschlitztes Gewand,

artigkeit der Figuren macht sie natürlich in erster Linie zu Fremdlingen, die aus allen Herren Ländern ihren Tribut nach Nimrud bringen. Auch fehlen irgendwelche Symbole, die die Gestalten als göttlich ausweisen würden. Doch in diesen Skulpturen wird der Nomade ausnahmsweise im assyrischen Raum (es bedurfte der exquisiten Darstellungsform der Rundplastik in Elfenbein, um so weit zu kommen!) nicht in Opposition zu sesshaften Herrschern gestellt, sondern in seiner Art ernst genommen, ja gewissermassen idealisiert. Idealisiert im Sinne eines vielbeschworenen Nomadenideals (vgl. III 2.6)? Wohl kaum, denn dafür liebten die Städter ihr Leben im Wohlstand zu sehr. Aber gerade im zivilisierten Alltag gewinnt das ganz Andere, das exotisch Ausgefallene, vielleicht auch die verlorene Naturverbundenheit an Reiz. Der wilde Steppenmensch in Elfenbein ist ein Stück geduldete und wehmütig belächelte Anarchie im Leben der 'Bourgeoisie'.

Die älteste Darstellung von Kamelen in der neuassyrischen Kunst stammt vom mächtigen Bronzetor Salmanassars III aus Balawat. Im vierten von insgesamt 13 erhaltenen Bronzebändern wird im oberen Register die Eroberung der Stadt Dabigu im Rahmen des Feldzuges von 858a gegen Nordsyrien dargestellt[244] (**Abb. 57**). Im unteren Register schaut der König der Einnahme einer weiteren Stadt zu, deren Bewohner in eine andere syrische Stadt unter assyrischer Kontrolle deportiert werden. Diesem Gefangenenzug geht ein bewaffneter assyrischer Offizier voraus, dem zwei Dromedare, angetrieben von einem weiteren Assyrer, ein Maulesel, ein dritter Assyrer und vier weibliche Gefangene folgen[245]. Die Hälse der beiden Dromedare sind überhöht, die Knochen und Sehnen der Beine wurden hervorgehoben. Die Kamele sind gesattelt. Über einem Teppich (?), der über den Buckel des Kamels geworfen wurde und die Rumpfseiten des Tieres noch teilweise bedeckt, liegt ein Polster mit Wulstenden. So wie es sich präsentiert, könnte es als Doppelsattel für zwei Reiter gedient haben (vgl. **Abb. 66**). Polster und Teppich wurden mit zwei Gurten, einem Schwanz- und einem Brustgurt, befestigt. Diese Montur erstaunt, denn sie unterscheidet sich sowohl vom Kissensattel vom Tell Halaf (vgl. **Abb. 54**, ebenfalls in Nordsyrien und aus dem 9. Jh.!), als auch von den zeitlich entfernteren Kameldarstellungen Tiglatpilesers III (vgl. **Abb. 58/1**), wo die männli-

---

das – wie bei der Elfenbeinfigur – unten abgerundet ist und ebenfalls mit einer Quastenkordel befestigt wurde.

[244] Vgl. Monolith von Kurkh, Rev. Z. 13-18 (ARAB I, 216); Schwarzer Obelisk, Z. 32-35 (MICHEL E., WO 2/2 [1955], 147). – Die Identifikation ist der kleinen Inschrift über dem oberen Register zu verdanken. Sie lautet: *'The smiting of Dabigu, the city of Akkumi, the son of Adini.'*

[245] Zur Identifkation der Tiere vgl. KING L.W./LITT D., Bronze Reliefs 24; Abb. XXIII und XXIV.

chen Araber – jedenfalls nach Ansicht der Künstler – ohne Sattel reiten[246]. Wir müssen demnach annehmen, dass es im 9./8. Jh. a schon örtlich unterschiedliche Kamelsatteltraditionen gab[247]. Diese hier abgebildete scheint sich auch bei den Arabern durchgesetzt zu haben, denn sie begegnet uns in sehr ähnlicher Form wieder auf den Reliefdarstellungen Assurbanipals in Ninive. Das Bronzerelief dokumentiert ferner, dass die Kamelsatteltechnik den Sattel- und Bepackungsmethoden bei Eseln, Maultieren und Pferden entspricht, da das folgende Maultier ebenfalls einen mit Brust- und Schwanzgurt befestigten Gepäcksattel aufweist, der zusätzlich mit zwei Bauchgurten gesichert ist. Während auf den Darstellungen der Araberkämpfe Tiglatpilesers und Assurbanipals Esel völlig fehlen, scheinen sie in Nordsyrien neben dem Kamel weiterhin als Lasttier gedient zu haben.

Das Vorhandensein von Kamelen auf dieser Deportationsszene kann verschieden interpretiert werden:

1. Die hier eroberte Stadt unterhielt Handelsbeziehungen zu mehr oder weniger entfernten Destinationen und benutzte zu diesem Zwecke Kamele, die sie im Verkehr mit Arabern erworben hatte.

2. Da sich die Stadt wohl in der dimorphen Zone befand, wurden bei der Stadteroberung auch 'Vorstädte' (*ālāni*) transhumierender Halbnomaden, die im Besitze solcher Kamele waren, überrumpelt.

3. Die Assyrer selber haben schon Kamele zu Transportzwecken übernommen.

2.3. TIGLATPILESER III (745-727a): DIE ARABERRELIEFS VON NIMRUD

In den Feldzugsannalen der assyrischen Könige werden von der Mitte des 9. Jh. a bis 738a keine Araber erwähnt. Erst mit der Ankunft der mesopotamischen Aggressoren in den westlichsten Teilen des fruchtbaren Halbmondes beginnen die grossen Auseinandersetzungen mit den Nomaden der arabischen Wüste. Für das Jahr 738a sind Listen von tributzahlenden Fürsten aus der Levante bezeugt[248]. Neben Resin von Damaskus, Menachem von Samaria, Hiram von Tirus und anderen südanatolischen und syrophönizischen Königen musste auch Zabibe, die Königin der Araber, respektive der Qedariter, Tribut bezah-

---

[246] Technisch gesehen ist dies auf dem Buckel unmöglich. Der wohl im Sturz befindliche Reiter sass entweder hinter dem Buckel oder auf einem Kissensattel, den die Künstler zu gestalten vergassen.

[247] Zur Kamelsattelentwicklung vgl. III 1.2.4.1.

[248] ROST P., Tiglat-pileser 150-157; WEIPPERT M., ZDPV 89 (1973) 29f.

len[249]. Das Ereignis wird aus der Sicht der vom Tribut Betroffenen in 1 Kön 16,18ff geschildert, wonach sich Menachem, der israelitische König (743-738 a), mit der mächtigen assyrischen Kolonialmacht im Rücken sein Königtum absichern wollte. Dass so weit südlich wohnende Könige wie Menachem und Zabibe Tribut bezahlten, obwohl das assyrische Heer 738a ihr Gebiet noch nicht erreicht hatte, zeigt, wie eng die Handelsbeziehungen dieser Königreiche mit den nördlichen Nachbarn waren. Die Kleinstaaten waren aus ökonomischen Gründen auf gegenseitige Solidarität angewiesen. 737-735a konzentrierten sich die militärischen Aktivitäten Tiglatpilesers III auf die Nord- und Ostgrenzen seines Reiches, bis er 734a einen neuen Feldzug gegen die südlichsten Gebiete Palästinas (Gaza und 'Bach Ägyptens') unternahm, was Mitinti von Aschkelon und wahrscheinlich auch *Šamši*, die Königin der Araber veranlasste, dem assyrischen König Tribut zu bezahlen. Aber schon kurz nach dem Rückzug der Assyrer bildete sich unter der Führung des aufmüpfigen Resin von Damaskus eine antiassyrische Koalition, der sich auch *Šamši* anschloss, wodurch sie den eben geleisteten Tributeid brach. Zu dieser Koalition gehörten auch Israel, Tyrus und Gaza. Der starke Verband verteidigte sich nicht nur gegen die Assyrer, sondern rückten zuvor auch gegen assyrientreue Vasallen zu Felde, so auch gegen Achas, den König von Juda. Da sich die antiassyrischen Alliierten aber schon sehr bald mit dem mächtigen, herannahenden assyrischen Heer auseinandersetzen mussten, gelang eine Eroberung Jerusalems nicht (vgl. 2 Kön 16,5.7ff; 2 Chr 28,5f). Die Edomiter nützten die judäische Isolation aus, um die Gegend von Elat wieder unter ihre Kontrolle zu bringen (2 Kön 16,6). In der Gegend des *Šaqūr*-Gebirges[250] verfolgteTiglatpileser die arabische Königin *Šamši* mit ihren Truppen, tötete zahlreiche Kämpfer und machte reiche Beute an Kriegsgefangenen, Kamelen, Schafen und Gewürzen (wohl auch Weihrauch), während *Šamši* 'wie eine Wildeselin' (s.u.) in die Wüste floh, wo sie sich offensichtlich entschied, sich Tiglatpileser zu unterwerfen und Tribut zu bezahlen, weshalb sie wohl Königin bleiben durfte, allerdings nur unter der Aufsicht eines assyrischen Gouverneurs (*qēpu*). Im Folgenden wird der entsprechende Annalentext wiedergegeben[251]:

---

249 Zum Verhältnis Qedar-Araber und den qedaritischen Königinnen und Königen vgl. III 1.1.3.

250 Von den Quellen her unbestimmbar. Es ist aber aus militärischen Günden (Versorgung der Armeen) anzunehmen, dass sich das Gebirge am Rande der Wüste befindet, vielleicht in der Haurānregion (Ǧebel al-Druz), von wo aus *Šamši* ins *Wadi Sirḥān* geflohen wäre. Tiglatpilesers zweiter Palästinafeldzug führte wahrscheinlich der sogenannten Königsstrasse entlang, beginnend in Damaskus, mit Ende im Lande Gilead. Im Zuge dieser Kampagne wurde *Aschtaroth* erobert (vgl. BM 118908 in BARNETT R.D./FALKNER M., Sculptures Pl. LKIK-LXX, p.30) und die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse exiliert (vgl. 1 Chr 5,6.26). - Vgl. dazu EPH'AL I., a.a.O. 85, Anm. 262. - Zur Transkription *Saqurri*/*Šaqūr* vgl. KNAUF E.A., BN 49 (1989) 13-16.

251 Rekonstruktion der assyrischen Textvorlage nach EPH'AL I., a.a.O. 33-36, aus: ROST

Was *Šamši*, die Königin der Araber betrifft, so tötete ich 9400 ihrer Krieger beim Berg Saqurri. 1000 + x Menschen, 30'000 Kamele, 20'000 Stück Vieh, ...5000 (Ballen) aller Art Gewürze, ...Sockel, die übriggebliebenen Orte ihrer Götter...Waffen (?), Szepter ihrer Gottheiten und ihr Vermögen nahm ich in Beschlag. Und sie, zur Rettung ihres Lebens...in die Wüste, einen trockenen Ort, wie eine Wildeselin *(eigentl. Onager-Stute)*. Den Rest ihrer Zelte, die Macht ihres Volkes, im Innern ihres Lagers, zündete ich an. Und *Šamši*, die durch meine kraftvollen Waffen in Angst und Schrecken versetzt worden war, brachte Kamele, Kamelstuten mit ihren Jungen, vor Assyrien, vor mich. Ich setzte einen Beauftragten über sie ein und 10000 Krieger... Ich liess sie niederfallen vor meinen Füssen. Die Völker der *Massa᾿*, *Temā᾿*, *Saba᾿*, *Hayappā*, *Badanu*, *Hatti*, *Idiba᾿ilu*....am Rande der Sonnenuntergangsländer, von denen keiner (meiner Vorfahren) etwas wusste und deren Orte fern sind, den Ruhm meiner Herrschaft, [meine heldenhaften Taten hörten sie und flehten] meine Majestät an. Gold, Silber, Kamele, Kamelstuten, alle Arten von Gewürzen, ihren Tribut [brachten sie] vor mich [und] küssten meine Füsse....Ich setzte *Idibi᾿ilu* als 'Wächter' zum (Tor) Ägyptens ein.

Diese Auseinandersetzungen mit *Šamši* fand ein höchst interessantes Echo auf den Reliefwänden in Raum F des Zentralpalastes Tiglatpilesers in Nimrud (**Abb. 58**). Aufgrund des chaotischen Zustandes des Palastes bei seiner Entdeckung und wegen der schwierigen Ausgrabungsbedingungen ist eine zuverlässige Rekonstruktion der Reliefwände sehr schwierig[252]. Wir beschreiben die Reliefs in ihrer von M. WÄFLER[253] rekonstruierten Reihenfolge. Die Szene umfasst acht Reliefblöcke. Einer ist ganz verloren gegangen, z.T. sind sie nur in LAYARD's Zeichnungen erhalten geblieben. Wir numerieren sie von 1-8 und besprechen sie von links nach rechts, was der inhaltlichen Bewegung der Blöcke 1-5 (Kampf) entspricht: Der König auf seinem Kriegswagen und seine Krieger auf ihren Pferden jagen die auf Dromedaren vor ihnen fliehenden Araber. Dieser einen Bewegungsrichtung entspricht die gegenläufige der Blöcke 6-8 (Beutezug): Menschen, Kamele, Rinder und Kleinvieh werden von Assyrern als Beute abgeführt.

Block 1:

Zwei assyrische Reiter gehen gegen einen arabischen Kamelreiter vor. Die beiden parallel nebeneinander reitenden Assyrer sind mit Speeren bewaffnet. Sie tragen, da Beweglichkeit gefordert ist, bloss etwa knielange Röcke und Spitzhelme. Im Gürtel des Vorderen steckt ein Schwert. Er ist im Gegensatz zu seinen Kollegen bartlos. Die Halfter der beiden Hengste sind

---

[252] Von den Palastreliefs Tiglatpilesers wurde keines in situ gefunden. LAYARD fand sie schon von den Wänden abgelöst, bereit, um wahrscheinlich im SW-Palast Esarhaddons, wo ebenfalls einige Reliefs gefunden wurden, wieder montiert zu werden (vgl. BARNETT R.D./FALKNER M., a.a.O. 2f).

[253] Vgl. WÄFLER M., Nicht-Assyrer 144f; 302f; 306f; Plan 3. Nicht bevorzugte Alternative bei BARNETT R.D./FALKNER M., a.a.O. Pl. CXXVII A + B.

mit für Tiglatpilesers Zeit typischen Troddeln geschmückt[254], der Schwanz wurde mit einem Band zusammengebunden. Wie die Pferde, so ist auch das Dromedar des Arabers trabend dargestellt. Die körperliche Anstrengung lässt seine Rippen stark hervortreten. Er hat einen Bart und trägt ein einfaches Halfter, dessen Strick der Araber in seiner Linken hält. Mit seiner Rechten führt er eine Geste der Kapitulation und der Bitte um Gnade aus (vgl. **Abb. 70**). Sein dichtes, auf den Nacken fallendes Haar wird von einem Band zusammengehalten. Der bärtige Mann ist ebenfalls nur mit einem kurzen, umgürteten Rock bekleidet. Die Kampfszene spielt vor Verwundeten und Getöteten, die im 'Hintergrund' am Boden liegen. Die Kombination von Bart, dichtem, nach hinten gekämmtem Haar mit Haarband und kurzem Schurz erinnert an die Schasu. Die Ähnlichkeit der Kleidung ist aufgrund der ähnlichen Lebensweise zu verstehen. Aufgrund der Siedlungsgeschichte Arabiens[255] lässt kann aber auch ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang angenommen werden: die nicht in Palästina sesshaft gewordenen Schasu gingen in den Arabern auf.

Block 2:

Verloren (?). - Auf dem fehlenden Block waren wohl weitere Kampfszenen zu sehen.

Block 3:

Der assyrische König überrennt mitten im Kampfgetümmel die arabischen Feinde. Er steht zusammen mit einem Pferdelenker und einem Gehilfen in seinem Kampfwagen, der von zwei Pferden gezogen wird. Letztere sind mit Troddeln und einer prunkvollen Decke geschmückt; ihr Schwanz ist zusammengebunden. Der Wagenlenker hält neben den Zügeln eine Peitsche in seiner Rechten. Der Gehilfe bildet eine Art Schutzwand nach hinten, indem er sich an den Seiten des Wagens festhält. In seiner Rechten hält er eine Keule. Der mit seiner Krone geschmückte König zielt mit dem gespannten Bogen auf einen seiner Feinde. Ein ihnen entgegenkommendes Kamel mit lang ausgestrecktem Hals stürzt proskyneseartig in die Knie und ein nur noch teilweise sichtbarer Araber fällt aus dem Sattel.

Block 4:

Verloren. - Ursprünglich war hier die Fortsetzung der Kampfszene zu sehen.

Block 5:

Das Ende der Kampfszenen wird durch zwei aus der Gegenrichtung kommende Frauen etwas abrupt gekennzeichnet. LAYARD hat nur noch die vordere Frau ganz gesehen, die ihre Hände kummervoll und flehentlich vor ihr Gesicht hält. Eine unverhältnismässig klein gestaltete Frau oder ein Kind flieht mit Kapitulationsgeste (vgl. **Abb. 70**) auf einem Kamel. Sie/es sitzt auf einem rechteckigen, kistenartigen Sattel, der an den Kissen-/Polstersattel vom Tell Halaf (**Abb. 54**) erinnert, welcher allerdings mit Gurten am Bauch des Tieres befestigt wurde. Das 'Möbel', auf dem die Frau/das Kind sitzt, bildet wahrscheinlich bloss einen Kranz um den Buckel des Dromedars, was das sichere Sitzen etwas erleichtert. Nichts Sicheres deutet darauf

---

[254] Ebd. 8, Slab 1b.

[255] Vgl. KNAUF E.A., Ismael, 159f.

hin, dass es sich bei dieser Reiterin um eine Nomadin handelt, die die kämpfenden Männer anfeuern soll (vgl. das Mädchen im *ʿotfe*; vgl. 3.2.). Die Männer reiten anscheinend ohne Hilfsmittel. Dies ist allerdings nicht auf, sondern nur hinter oder vor dem Buckel möglich. Die Künstler stellten den Araber entweder im Sturz dar oder vergassen den Sattel abzubilden. Drei von ihnen sind - allerdings ohne Kamel - auch auf diesem Block sichtbar. Einer liegt splitternackt und enthauptet im Hintergrund, ein anderer tot oder halbtot unter dem Dromedar, ein Dritter flieht zu Fuss und bittet den Feind mit erhobener rechter Hand um Gnade.

Block 6:

Eine Frau, vielleicht *Šamši* selbst[256], gefolgt von vier Kamelen, ergibt sich dem assyrischen Herrscher. Sie trägt einen wadenlangen, unten ausgefransten Rock und einen ebenfalls befransten Überwurf mit einer Kapuze, die sie über den Kopf gezogen hat. An den Handgelenken trägt sie je drei Metallringe. Die Linke hat sie segnend zum Gruss erhoben (ev. auch eine Geste der Unterwerfung oder Verzweiflung ?[257]). In der Rechten hält sie eine nach unten zugespitzte ca. 30 cm hohe und 15 cm breite, mit einem Stierkopf verzierte, Henkelvase[258]. Die beiden vorderen Kamele sind durch einen kurzen Strick miteinander verbunden. Das hintere äst, weshalb der Kopf des vorderen etwas nach unten gezogen wird. Wie alle Kamele dieser Reliefs haben sie lange Barthaare am Unterkiefer.

Block 7:

Zwischen den Kamelen und dem Vieh steht ein assyrischer Infanterist in voller Montur. Der bärtige Soldat trägt eine Tunica und einen Spitzhelm, in seinem Gürtel steckt ein Schwert, in seiner Linken hält er einen Bogen, in seiner Rechten einen 'mace-head', den Kopf nach unten gerichtet, ein Zeichen dafür, dass die Schlacht zugunsten der Assyrer geschlagen wurde. Über seiner rechten Schulter trägt er eine Köcher mit herabhängenden Fransen, vielleicht eine 'Statistik' der Pfeile, die ihr Ziel getroffen haben. Die folgende Viehherde wird angeführt von sieben Rindern, mageren Tieren mit einem Fettbuckel und mächtigen, nach vorne gebogenen Hörnern.

Block 8:

Dem Grossvieh folgt in drei Registern das Kleinvieh, mehrheitlich Ziegen (zehn Stück) mit spitzen, kleinen Köpfen, Bärten, hängenden Ohren und 30-40 cm langen, gedrehten Hörnern,

---

256 BARNETT R.D./FALKNER M., a.a.O. 41: 'The woman...followed by the camels and wearing a fringed coat covering her head, ist difficult to place. This is not the normal dress of the Arab women but she might be of a higher rank, perhaps Samsi, queen of the Aribi, who surrendered to Tiglat-pileser III in his 9th palû.'

257 Ebd. 9.

258 Ob der Stierkopf, den KNAUF E.A., Ismael[2], XI, Abb. 2 auf dieser Vase gesehen haben will, von den Künstlern Tiglatpileser's auch wirklich beabsichtigt war, konnte ich an BM 118901 leider nicht selbst verifizieren. Die Photographie in BARNETT R.D./FALKNER M., a.a.O. Pl. XXVI lässt eine solche Interpretation aber keinesfalls zu. Altorientalische Kunstwerke sind keine 'Rorschach-Kleckse'.

sowie einem Stummelschwänzchen. Ein Tier im mittleren Register versucht das vordere zu bespringen. Ein Drittel des dargestellten Kleinviehs sind Fettschwanzschafe (5 Stück) mit massigen, dickhalsigen Köpfen und dicken, stark nach hinten gekrümmten Hörnern. Charakteristisch für diese Schafart sind ihre schweren, breiten Fettschwänze, die auf dem Relief deutlich sichtbar sind (vgl. zu dieser Schafart III 1.2.1.).

2.4. SALMANASSAR V (?) (726-722a): BRUTALOWANDSCHMUCK VOM TIL BARSIP

Zwei weitere Araberdarstellungen, die wahrscheinlich kurz nach der Regierungszeit Tiglatpilesers III entstanden sind[259], stammen aus dem neuassyrischen Palast vom Til Barsip (Tell Achmar) am Euphrat, nördlich von Karkemisch. Es sind wunderschöne, nur noch in Kopien erhaltene Wandmalereien aus zwei Sälen (XXIV und XLVII), die dem an den Innenhof (C) anschliessenden Wohntrakt des Königs angehörten[260]. Dargestellt sind zwei mehr oder weniger gut erhaltene Massakerszenen.

Auf **Abb. 59** (aus Saal XXIV[261]) steht im Zentrum der Szene ein protziger, bärtiger assyrischer Krieger, ausstaffiert mit Spitzhelm, Hemd, kurzem Rock und langen, bis über die Knie reichenden Schnürstiefeln. Er hat sein umgehängtes Krummschwert aus der Scheide gezogen und ist im Begriff, einem Araber, den er mit seiner Linken an einem Haarbüschel gepackt hat, den Kopf abzuschlagen. Der Araber, der mit seiner Linken die Schulter des Assyrers umfasst und in der anderen krampfhaft ein (Friedens-?) Zweiglein hält, scheint eben zusammenzubrechen. Er trägt ein langes, einfaches, hemdartiges Gewand

---

[259] Zu den Datierungsschwierigkeiten (vgl. THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til-Barsip, 45): Der Helm mit Nackenschutz, den die Soldaten tragen, deutet auf die Zeit nach Tiglatpileser, zu dessen Zeit dieser Helm nicht belegt ist; die archaischen Muskulaturen verweisen hingegen auf den Stil vor Tiglatpileser. Da aber ausreichendes Vergleichsmaterial fehlt, kann man sich auf keine Datierung festlegen. MOORTGAT A., Kunst II 114f möchte aufgrund archaischer Bildelemente bis zu Adad-Nirari III zurückgehen, was der Wirkungszeit des grossen *Turtân Schamschi-ilu* auf dem Til Barsip entsprechen würde, der sich im Saal XXIV vielleicht selbst als Vertreter des Königs hat porträtieren lassen (vgl. ebd. 116f, Abb. 49). WÄFLER M., a.a.O. 108f versucht die Malereien als einziger nach inhaltlich-historischen und nicht nach stilistischen zu datieren. Demnach identifiziert er die aussergewöhnliche Darstellung von Assyrern auf einem phönizischen Schiff (THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., a.a.O. Titelblatt) mit der bei Flavius Josephus Ant. IX 14,2 berichteten Begebenheit, wonach - gemäss Menander von Ephesos - auch phönizische Schiffe unter assyrischem Oberbefehl bei der Belagerung von Tyros durch Salmanassar V dabei gewesen seien.

[260] Zur Lage vgl. THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., a.a.O. Plan B; MOORTGAT A., a.a.O.. Abb. 47.

[261] THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., a.a.O., 56f; Farbtafel bei MOORTGAT A., a.a.O. 154, Farbtafel 2.

mit V-Ausschnitt und roten Streifen[262]. Ein zweiter Araber mit Fransenüberwurf bittet für den vom Tod Bedrohten mit erhobenen Händen um Gnade. Beide Araber haben strähnige Bärte und Haare; letztere werden durch ein Haarband zusammengehalten, beim zuerst beschriebenen Araber genau so wie auf dem Relief Tiglatpilesers (vgl. **Abb. 58**). Ein weiterer, mit Bogen, Köcher und Schwert bewaffneter Assyrer zerrt eine Araberin herbei, die dem Massaker bewohnen muss. Sie trägt einen knöchellangen Rock mit bunten Verzierungen und einen Fransenüberwurf mit übergezogener Kapuze (vgl. **Abb. 58**!), unter der einige Korkenzieherlocken hervorlugen. Wie der arabische Mann bittet sie mit erhobenen Händen um Gnade. Eine zweite, gleich gekleidete Frau, die neben ihr geht, schaut sich nach einem Kind um, das sie an ihrer mit Ringen geschmückten Hand hält. Das Kind und ein Assyrer ganz links sind so stark zerstört, dass sich eine Beschreibung erübrigt.

Noch grausamer geht es auf **Abb. 60** zu und her. Das Malereifragment (aus Raum XLVII[263]) zeigt zwei Araber und zwei Assyrer inmitten lauter abgeschlagener Köpfe. Die Assyrer sind viel grösser und kräftiger als die Araber, die um Gnade flehen. Der Vordere wird aber von einem Assyrer mit gezücktem Schwert am Bart gepackt, der Hintere schaut sich ängstlich nach der erhobenen Waffe eines hinter ihm gehenden Assyrers um.

Im Unterschied zur weissen Haut der Assyrer wurden die nackten Körperteile der Fremden rot bemalt, was sie zusätzlich als andersartige, fremde und somit auch feindliche, barbarische Wesen brandmarkt. Ausserdem hat die Hautfarbe natürlich auch eine soziale Konnotation: weiss ist/bleibt, wer sich Kleider und Häuser leisten kann und ein Leben ohne Feldarbeit. Es ist die Farbe der Aristokraten.

2.5. ASSURBANIPAL (668-627a): DER TOTALE KRIEG

Aus neun einzelnen Quellen, die sich in zwei grosse Gruppen einteilen lassen, von denen die erste relativ zuverlässig ist und wohl vor 651a zu datieren ist, dieweil die zweite Ereignisse nach 646a beschreibt, gleichzeitig jedoch mit älteren, z.T. falsch überlieferten Ereignissen vermengt wurde, konnte mühsam

---

[262] Das knöchellange Hemd hat - vielleicht in Anlehnung an die 'nordassyrische Tracht' - den kurzen Schurz der Zeit Tiglatpilesers ersetzt; so WÄFLER M., a.a.O. 153. Allerdings sind die Araber unter Assurbanipal wieder sehr ähnlich gekleidet wie auf den Reliefs Tiglatpilesars, so dass man besser von verschiedenen Kleidungen zu verschiedenen Zwecken ausgeht. Wahrscheinlich war der Schurz bei den Protobeduinen einfach das für den Kampf übliche Tenue. Von der Kleidung direkt auf den sozialen Stand zu schliessen fällt schwer, weil der sicher vornehme Araber auf der Grabstele von Taimāʾ (vgl. KNAUF E.A., Ismael[2], XII, Abb. 6) einen nackten Oberkörper hat. Feststellbar ist aber gewiss eine Tendenz zu immer mehr Kleidern (vgl. KNAUF E.A., a.a.O. 159f).

[263] THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., a.a.O. 65.

eine mehr oder minder zusammenhängende Geschichte der Araberkämpfe Assurbanipals rekonstruiert werden[264].

Die Erinnerungen gehen zurück bis in die Zeit Esarhaddons, der *Yauṭaᶜ ben Hazael* bekämpfte und seine Götter gefangennahm, bis dieser seine Oberherrschaft wieder anerkannte, um allerdings gleich wieder eidbrüchig zu werden und an der Westgrenze des assyrischen Reiches zu rebellieren. Dies ist die Ausgangslage zu Beginn der Regierungszeit Assurbanipals, der in drei, vielleicht vier Phasen gegen die Araber vorgeht.

1. Phase: Der Qedariterkrieg (vor 649a):

Mit ihm beginnt der sog. 9. Feldzug Assurbanipals, eine literarische Fiktion, die alle Auseinandersetzungen mit den Arabern zusammenfasst. Es handelt sich um eine Strafexpedition der Truppen des Königs ins Ostjordanland, wo sie gegen die arabische Bevölkerung wüten[265]:

> Die "Steppenhäuser", die Zelte, in denen sie wohnten, steckten sie in Brand, verbrannten sie mit Feuer. *Yauṭaᶜ* widerfuhr Unglück und er floh allein ins Land der Nebajothäer.

Unermesslich scheint die Beute gewesen zu sein, unter der das Kamel den prominentesten Platz einnimmt[266]:

> Menschen beiderlei Geschlechts, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich nach Assyrien. Die Gesamtheit meines Landes, das Assur mir gegeben hat, insgesamt, in seinem ganzen Umfang, füllten sie in seiner gesamten Ausdehnung. Kamele teilte ich auf wie Kleinvieh, verteilte ich an die Leute von Assyrien. Inmitten meines Landes kaufte man im Markttor die Kamele für ein paar Groschen Silbers. Die Gastwirtin erhielt für eine Portion, der Brauer für einen Krug, der Gärtner für seinen Bund Unkraut Kamele und Menschen.

Wer nicht von Assurbanipals Truppen niedergemetzelt wurde, sondern fliehen konnte, geriet abseits der grossen Oasen in Hungersnot. Wer nicht eines elenden Todes starb, fragte sich[267]:

---

264 EPH'AL I., a.a.O. 142-169. - Die Quellen sind: Cyl. B und C; K 3405; K 2664; K 3090; 'Letter to Assur'; K 4687; Rm; Ištar slab (vgl. ebd. 46-52). Indem EPH'AL die Ereignisse in 26 (bzw. 22 in kritischer Sicht, d.h. ohne Episoden I-IV) Episoden unterteilt, verschafft er auf überzeugende Art und Weise Klarheit (vgl. Tabelle nach S. 164). Zu ähnlichen Ergebnissen kommt WEIPPERT M., WO 7 (1973) 39-85, auf dessen deutschen Text von 'Prisma A' wir uns bei Zitaten stützen. Auf Text-, Literar- und Traditionskritik , sowie eine Gegenüberstellung von WEIPPERT'S und EPH'AL'S Positionen im Einzelnen gehen wir hier nicht ein. Vgl. zur Unterscheidung von Fiktion und Ereignis zuletzt KNAUF E.A., Ismael[2], 96-103. Uns interessieren gerade auch die propagandistischen, fiktiven Elemente im Sinne eines kulturellen Hintergrundes zum Verständnis der Ideologie der Reliefs aus dem Nordpalast.

265 VII 121-124.

266 IX 42-52.

267 IX 70f.

Weshalb ist Arabien ein solches Unheil widerfahren?

Diese in den assyrischen Annalen natürlich in demagogischem Sinne gestellte Fragen liess nur noch eine Antwort zu, einen Propagandaslogan für die assyrische Machtpolitik[268]:

Weil wir die grossen Eide bei Assur nicht gehalten, uns gegen die Güte Assurbanipals, den König, den Enlil liebt, vergangen haben!

Anstelle des zu den Nabajothäern geflohenen *Yuhaiṯiᶜ* wird *Abyaṯaᶜ ben Šahrī* König von Arabien, als tributpflichtiger Vasall des Grosskönigs (kurz vor 651a[269]). Gemeinsam mit *Yuhaiṯiᶜ* hatte sich auch Ammuladi, König von Qedar, erhoben. Sowohl *ᶜAnmuladī* als auch *Aṯīya* wurden gefangengenommen. Ersterer musste, mit einer Hundekette angetan, ein Tor Ninive's bewachen. *Natnu*, König der Nebajoth, hingegen, zu dem *Yuhaiṯiᶜ* geflohen war, unterwarf sich, eingeschüchtert durch die Machtdemonstration der Assyrer, als erster Nebajothäer dem assyrischen König und wurde zu einem jährlichen Tribut verpflichtet.

2. Phase: Bürgerkrieg gegen *Šamaššumukin* (Fiktion?):

In den folgenden Jahren (651-648a) verbanden sich die Qedariter unter der Führung von *Abijate* und *Ajamu ben Teʾeri*, verstärkt durch Krieger des *Yuhaiṯiᶜ ben Birdadda*, wie schon zu Sanheribs Zeiten aus wirtschaftlichen Gründen, mit den Babyloniern unter der Herrschaft *Šamaššumukins*, dem Bruder Assurbanipals, um gemeinsam gegen die Assyrer zu kämpfen. Von den feindlichen Truppen geschlagen zogen sie sich in die Stadt Babel zurück, wo sie ausgehungert wurden und bei ihrem Herauskommen eine zweite Niederlage einstecken mussten. Wahrscheinlich geschah es in dieser Zeit, dass *Yuhaiṯiᶜ ben Hazael* (im Zustand geistiger Verwirrung?) vor Assurbanipal erschien, hoffend, dass ihn der König wieder zum Herrscher über die Qedariter machen würde, nachdem Abijate von ihm abgefallen war. Doch der König, der ihn dazu wohl für unfähig hielt, liess ihn stattdessen für seine Eidbrüchigkeit streng bestrafen.

3. Phase: Der Araberfeldzug (nach 636a):

Nach 636a verbündeten sich *Abijate ben Te'eri*, *Yuhaiṯiᶜ ben Birdadda* und *Natnu*, der Nebajothäer, gegen das assyrische Reich, dessen Westgrenze sie angreifen. Nach der Befriedung der Ostgrenze des Reichs (Elamiterfeldzüge), sah sich Assurbanipal deshalb gezwungen, gegen die Araber im Westen vorzugehen, wobei er in drei Etappen durch die syrische Wüste Richtung Ostjordanland vordrang[270]. Die erste Etappe endet mit dem Sieg über die Nebajothäer[271]:

---

[268] IX 72-74.

[269] EPH'AL I., a.a.O. 155.

[270] Zu den schwierigen Identifikationen der Toponyme vgl. EPH'AL I., a.a.O. 161-164; WEIPPERT M., a.a.O. 64-66. Die Schwierigkeit, dass in dieser Wegbeschreibung Tadmor

Bei Larida, der versiegelten Festung, schlug ich inmitten von Wasserstellen mein Lager auf. Meine Truppen schöpften Wasser für ihre Trinkration und marschierten in die Region des Durstes, die Stätte des Hungers bis nach *Hurarina* zwischen *Jaqi* und *Azalla* in der Wüste, einer entlegenen Stätte, wo es Steppengetier nicht gibt und die Vögel des Himmels nicht nisten. Den Isamme, den Leuten der Atarsamain und den Nebajothäern brachte ich eine Niederlage bei.

Die nächste Etappe führt ihn nach Damaskus, wo er die Qedariter unter dem Araberkönig *Yuhaiṯiᶜ ben Birdadda* besiegt und die dritte Etappe schliesslich bis nach *Hulhulat*, wo er *Abijate und Ajamu*, die Söhne des *Teʾeri* gefangennimmt. Die Flüchtlinge verschanzen sich wie üblich in solchen Fällen auf Fluchtbergen in unzugänglichen Gebieten (vgl. **Abb. 31**/1;2)[272]:

Gegen die Flüchtlinge, die vor meinen Waffen geflohen waren (und) vor Furcht sich im Gebirge *Hukkuruna*, einem schwierigen Bergland, festgesetzt hatten, legte ich nach *Manhabbi, Apparu, Termquri, Zajauran, Marqana, Sadatein, Enzinein, Ta'ana, Irrana*, alles Orte mit grossen und starken Wasserquellen, Wachen hinein und schnitt ihnen das Wasser, das für sie lebensnotwendig war, ab. Das Getränk machte ich ihrem Munde kostbar. Durch Durst (und) Hunger liessen sie das Leben. Die Übriggebliebenen schlitzten ihre Reitkamele auf; in ihrem Durst tranken sie das Blut und die Magenflüssigkeit.

Yuhaiṯiᶜ wird bei einem Tor zu Ninive zur Schau gestellt und später zusammen mit Elamiterkönigen im grossen Triumphmarsch des Königs an seinen Wagen gebunden. *Ajamu* wird gehäutet und für den deportierten *Natnu* wird sein Sohn Nuhuru als neuer Herrscher eingesetzt.

Die nomadischen Gruppen, die in den assyrischen Kriegsberichten auftauchen sind die Qedariter, die Nabajoth, die *Massaʾ* und die *Isamme*. Die ersten drei Stämme werden auch im AT genannt (Jes 21,16f; 42,11; 60,7; Jer 2,10; 49,28; Ez 27,21; Ps 120,5; Hld 1,5; Spr 30,1; 31,1; vgl. III 1.1.3.). Über die Qedariter sind wir am besten unterrichtet. Sie bilden sozusagen den harten Kern der unter dem Oberbegriff Araber zusammengefassten nomadischen Völker der syrisch-arabischen Wüste, weshalb ihr(e) oberste(r) Führer(in) auch gerne 'König(in) der Araber' genannt wird; so *Šamši* (vgl. 2.3.), *Zabibe, Hazael, Teʾelhunu, Abijate b. Tʾeri*. Wie aus der Geschichte der Araberkämpfe unter Assurbanipal hervorgeht, kämpften die Qedariter zugleich an sehr weit auseinanderliegenden Grenzregionen des assyrischen Reiches, auch werden mehrere Führer gleichzeitig als Qedariterfürsten bezeichnet,und in Ez 27,21 ist von den Prinzen

---

fication of Azalla provides some support for this view, since al-'El-yaniya can be reached from Arak by a side road from Tadmor.' WEIPPERT: 'Ist das der summarischen Wegangabe anzulasten, oder spielte Palmyra damals keine Rolle?'

271 VIII 101-114.

272 IX 25-37.

Qedars die Rede, so dass hier eindeutig von einer Stammesfoederation gesprochen werden kann, deren einzelne Glieder untereinander – vor allem im Kriegsfall - solidarisch waren.

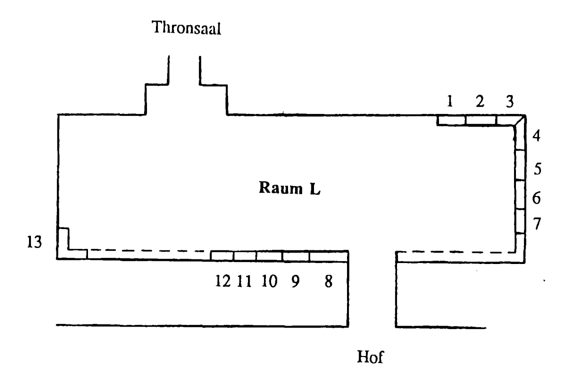
Es stellt sich nun die Frage, welche Menschen und Ereignisse aus der uns zur Verfügung stehenden Palette die sog. 'Araberreliefs' (**Abb. 66**) aus dem Nordpalast (Raum L) in Ninive darstellen wollen, da Epigraphen an diesen Reliefs fehlen. Dazu ist gemäss der neueren Forschung[273] folgendes zu sagen: In Ninive haben sich an zwei Orten Flachbilder Assurbanipals gefunden: Im SW-Palast (Höfe XIX, XXVIII und XXXIII) und im Nordpalast. Zu diesen Reliefs existieren Abschriften ihrer einstigen, verlorengegangenen Beischriften (Epigraphen) in zwei Sammlungen. In der zweiten ist auch von einem *ʿAṭīya,* König der Araber, und dem Qedariter *ʿAnmuladī* die Rede. Die Zuweisung der Beischriften ist leider nicht sicher, da die assyrische Terminologie in diesem Punkte unklar ist. Warscheinlich sind zwei verschiedene Palastflügel des Nordpalastes gemeint. Demnach hätten sich an zwei Orten Palastreliefs mit Arabern befunden, die denselben Feldzug illustrierten und einander in der Darstellung ähnlich waren. Die gute Übereinstimmung der Bilder mit dem Bericht des ersten Araberfeldzuges Assurbanipals lässt M. WÄFLER nicht weiter zögern, die Araberkämpfe des Raumes L diesem Ereignis zuzuschreiben[274]. Da ausserdem im ganzen Nordpalast kein Relief gefunden wurde, das sich mit der Eroberung von Susa oder einem späteren Ereignis beschäftigt, kann das Jahr dieser Eroberung, 646a, als terminus ante quem für die Fertigstellung der Reliefbeischriften betrachtet werden. Das würde demnach auch bedeuten, dass die Darstellungen der Araberkämpfe nicht auf den dritten Feldzug, den Araberfeldzug, bezogen werden können, der nach 646a stattgefunden hat, obwohl einige Szenen dem Verlauf dieses Feldzuges sehr gut entsprechen würden, denn da er im Sommer stattgefunden hatte, konnten die Nomaden die Wasserstellen nicht verlassen und in die Wüste fliehen, weshalb die Kämpfe in Oasennähe stattfanden, was die Assyrer zu einer Taktik der verbrannten Erde mit Fällen von Bäumen veranlass-

---

[273] Vgl. WÄFLER M., a.a.O. 150ff; EPH'AL I., a.a.O. 151 Anm. 518; 160 Anm. 551; 164 Anm. 563.

[274] Entsprechende Epigraphen nach WEIDNER E.F., AfO 8 (1932/33) 200f, Nr. 80ff: *[80]'Ich (bin) Assurbanapli, der König von Assyrien, der auf Geheiss der grossen Götter die Königsherrschaft [ausübt], die Wünsche seines Herzens erreichte. Mit Ammul[adi], den meine Hände überwältigte[n], z[o]g ich nach Ninive, der Stadt meiner Herrschaft freudig hinein.'* - Vgl. EPH'AL I., a.a.O., Episode J.

[81]'Ich (bin) Assurbanapli, der König von Assyrien: die Adija, die Kön[igin von Aribi] überwältigte[n] mit ihrer Beute auf Geheiss des Assur und der Istar [meine Hände]. [82] Der Aṭīya, der Königin von Aribi, [ich bereitete ihr ein grosses] Blutba[d], ihre Zelte verbrannte ich mit Feuer, sie selbst [ergriff ich] lebe[ndig mit den Händen].' - Vgl. EPH'AL I., a.a.O., Episode K.



1-13 Gefundene, z.T. wieder verlorene Reliefblöcke.

Fig. 3: Die Anordnung der Araberkampf-Reliefs im Raum L des Nordpalastes zu Ninive

te: Genau dieses ist aber auf den Blöcken 4-7 aus Raum L zu sehen. Ähnliches gilt auch für die letzte Kampagne Assurbanipals gegen die Araber, die evtl. noch stattgefunden hat[275].

Der sog. 'Araberraum', in dem sich die Reliefs befanden, der Raum L, befand sich zwischen Zentralhof und Thronsaal, bildete also den Vorraum des letzteren und gehörte somit zum öffentlichen Teil des Babanu (königlicher Palast).

Die dargestellten Kampfszenen sind in ihrem Bewegungsablauf jeweils auf den Eingang zum Hof hin ausgerichtet. Dieser trennt die Darstellungen der umkämpften Oase, die somit zum Mittelpunkt der Ereignisse wird, in zwei Hälften (Blöcke 1-7 und 8-13). Zwischen den Oasenszenen (Blöcke 5-7) und den reinen Kampfszenen (Blöcke 11-13) in der Wüste wurden die Zeltszenen angeordnet, also dort, wo sich die Zelte im Normalfall auch befanden, nämlich auf unfruchtbarem Boden am Oasenrand. Die Gesamtkomposition der Reliefs folgt also einem Programm, das versuchte, einen räumlichen Eindruck vom Schauplatz der Schlacht zu vermitteln. Es ist aber auch an einen gewissen Einbezug der zeitlichen Dimension zu denken, da wir auf Block 1, also am linken Ende der Reliefs, die arabischen Kamelreiter bei einer Art Parade sehen, die der Schlacht vorausging (zur Anordnung im Raum vgl. *Fig. 3*)..

Die Araber verwenden als Reittier durchwegs das Dromedar. Das Huckepack wurde in der Folge die für sie charakteristische Jagd- und Kriegsart (vgl. **Abb. 65**/Block 12, Ausschnitt). Zwei Männer sitzen direkt hintereinander auf dem Kamelbuckelpolster und geben einander so Halt und Stabilität, was vorallem der Hintermann, der Bogenschütze, nötig hat. Der Vordermann lenkt das Kamel

[275] Vgl. EPH'AL I., a.a.O. Episode X.

mit einem Stock, ohne irgendwelche Zügel oder Halfter[276]! Trotz des neuartigen Kamelsattels mit insgesamt drei Haltegurten[277] scheint das Reiten auf Kamelen im Krieg, wo von diesen normalerweise gemütlichen Zeitlupentieren ein Maximum an Schnelligkeit, Beweglichkeit, Wendigkeit und Reaktion verlangt wurde, immer noch eine schwierige, ja lebensgefährliche Sache gewesen zu sein. Viele Kamele und Reiter wurden in skurrilen Sturzkapriolen auf den Reliefs festgehalten. Die Araber tragen immer noch langes, zu Strähnen geflochtenes Haar, wie schon z.Z. Tiglatpilesers[278]. Das Stirnband scheint aus der Mode gekommen zu sein. Der einfache Schurz, der unter Tiglatpileser in Gebrauch war, ist durch einen Zipfelschurzrock mit breitem Wulstgürtel ersetzt worden. Im Gegensatz zu den vollständig bekleideten Assyrern mit ihren Helmen und mächtigen Schildern, waren die Araber also sehr leicht verwundbar. Ihr Vorteil war Übersicht und Beweglichkeit, soweit sie auf den Kamelen möglich war. Die Assyrer tragen kniehohe Stiefel oder gehen barfüssig, Hemden und Helme zweier Gattungen: Raupenhelme und Kegelhelme. Belegt sind ferner drei Waffengattungen; Schwerte, Bogen und Speere, sowie zweierlei Schildsorten: oben abgerundete, schuppige Panzerschilde und grosse Rundschilde. Erstere werden von Fusssoldaten verwendet, letztere - mit einer Ausnahme - von der Kavallerie.

Blöcke 1-3:

Die drei ersten Blöcke sind stark zerstört. Für W. BOUTCHER, den Zeichner der 'Original Drawings' (Or.Dr.), waren nur noch andeutungsweise einige Schlachtszenen zu sehen, Assyrer auf Pferden und Araber zu zweit auf Kamelen, die über Tote und Verwundete hinwegpirschen. Auch das Rad eines Kampfwagens lässt sich ausmachen. Am besten erhalten war eine kleine Detailszene aus dem Mittelregister des ersten Blockes (Ausschnitt), auf der zwei kniende Kamele und drei - andeutungsweise ein vierter - Araber zu sehen sind. Alle halten in der linken, stramm ausgestreckten Hand den Bogen und in der rechten, erhobenen Hand ein kurzes, zweischneidiges Schwert. Sehr schön erkennbar ist die Sattelmontur des vorderen Kamels: über den Buckel wurde ein Teppich und ein dickes Polster gelegt. Dieser Sitz wird durch zwei sich überkreuzende Stricke oder Riemen festgehalten, einen Brust- und einen Schwanzriemen. Die Araber, die neben den Kamelen stehen, geben wohl eine Art Parade, unmittelbar vor der Schlacht, und stärken sich mit einem Schlachtruf[279].

---

[276] Das erste Mal ist eine Halfterung ikonographisch erst bei der arabischen Delegation auf den Tributreliefs von Persepolis (**Abb. 77**) nachweisbar. Auf den Palmyrareliefs sind sie eine Selbstverständlichkeit. Die baktrischen Kamele und die Dromedare ausserhalb des arabischen Raumes (vgl. **Abb. 118-123**) wurden jedoch meistens, wie die Esel, an einem Strick geführt, der an einem Nasenring befestigt wurde.

[277] Vgl. zur Entwicklung des Kamelsattels 4.1.

[278] Vgl. WÄFLER M., a.a.O. 153.

[279] Vgl. EPH'AL I., a.a.O. 151 Anm. 518.

Blöcke 4-7:

Alle Bewegungen auf diesem Reliefabschnitt sind von links nach rechts orientiert. Vom obersten Fries ist nur noch ein ganz kleiner Ausschnitt vorhanden. Es zeigt einen assyrischen Reiter in vollem Trab, der mit gezückter Lanze über ein gestürztes Kamel mit einem verwundeten (?) Araber hinwegpirscht.

Das zweite Register ist stark zerstört. Erkenntlich ist, von links nach rechts, ein assyrischer Bodenkämpfer mit grossem Schutzschild und Speer. Mit diesem bringt er eben einen Araber zu Fall. Ein weiterer Nomade liegt unter einem Kamel mit noch funktonierender Kampfeinheit. Ein assyrischer Kavallerist versetzt, über einen weiteren toten Araber hinwegsetzend, einem Nomaden mit dem Speer den Todesstoss, dieweil zwei arabische Bodenkämpfer mit dem Bogen auf ihn zielen. Ein assyrisches Wagengespann, unter dem wieder ein Toter liegt, scheint einen Feind zu überrennen. Ein in die Knie stürzendes Kamel ist nur noch teilweise zu sehen. Im 'Hintergrund' kämpfen zwei gegnerische Infanteristen und im 'Vordergrund' hetzt ein assyrischer Reiter einen Araber seinem Tod entgegen. Es folgen ein weiterer Toter und ein bruchstückhaftes Kamel, sowie ein Assyrer. Letzterer scheint eine Palme gefällt zu haben, deren Laubwerk am Boden liegt.

Das unterste Register wartet mit weiteren hektischen Kampfszenen auf. Zu den pikantesten gehören einige turbulente Stürze vom Kamel. Offensichtlich war das zweifache Huckepack der Araber auf ihren Kamelen eine sehr labile Kampfweise. War erst mal einer verwundet oder entkräftet vom Tier gestürzt, so konnte sich sein Partner als Kämpfer nicht mehr lange halten, denn ihm fehlte Stütze und Schutz des Mitkämpfers. Auch das bizarre Einknicken der Kamelbeingelenke muss den Assyrern Eindruck gemacht haben. Ein dahinstürmender Kampfwagen ist mit vier vollbewaffneten Assyrern besetzt. Weitere mesopotamische Aggressoren vollziehen, wie schon im zweiten Register andeutungsweise festgestellt werden konnte, an den Dattelpalmen der Oase, in der sich der Kampf allem Anschein nach abspielt, den Bann. Sie verfolgten also eine in der Wüste sehr folgenreiche und brutale Taktik der verbrannten Erde.

Block 8:

Fehlt.

Block 9:

Auf diesem Block ist die Zerstörung eines nomadische Zeltdorfes (vgl. etwa Ri 10,4), sowie die Massakrierung seiner Bewohner verewigt worden. Das oberste Register wurde stark zerstört, so dass nur noch zwei Zeltumrisse und die Andeutung einiger Figuren erkenntlich sind. Das zeitliche Nacheinander der Szenen im zweiten und dritten Register deutet jedoch darauf hin, dass die Zerstörung des Zeltdorfes comicartig in drei Etappen dargestellt wurde. Demnach wäre im obersten Register das plötzliche Eindringen assyrischer Krieger in die Zelte der Nomadenfrauen und -greise (Kinder fehlen) dargestellt gewesen. Das Mittelregister befasst sich mit der unbarmherzigen Abschlachtung der ZeltbewohnerInnen. Das unterste Register zeigt die Leichen der AraberInnen in leeren, brennenden Zelten. Die arabischen Frauen tragen knöchellange Röcke mit einem Überwurf, wie wir ihn schon von den Reliefs Tiglatpilesers kennen (vgl. **Abb. 58**). Ihr dichtes Haar fällt ihnen in langen Korkenzieherlocken auf die Schultern. Eine um Gnade flehende Frau (vgl. **Abb. 59**, Til Barsip) wird von einem Assyrer

von hinten erschlagen. Ihre Hausgenossin wird von einem Krieger brutal mit dem Fuss zu Boden geworfen, wo er ihr einen Speer ins Gesicht bohrt. Im nächsten Zelt machen sich gleich zwei Aggressoren an einer Frau zu schaffen. Da sie keine Waffen verwenden, ist eine Vergewaltigungsszene nicht auszuschliessen. Ein Mann, wohl ein zurückgebliebener Kranker oder ein Greis, wird von einem weiteren Assyrer hinterrücks niedergestochen.

Brutales Vorgehen gegen Frauen im Aufschlitzen von Schwangeren wird uns auch im Alten Testament als extremes Vorgehen bei besonders brutalen Kriegen mitgeteilt. So in 2 Kön 8,12; 2 Kön 15,16; Hos 14,1; Am 1,13. Allerdings liegt hierbei der Akzent deutlich auf der Ausrottung aller potentiellen Nachkommen der betroffenen Bevölkerung, also auf der Ausmerzung der männlichen Bevölkerung, denn es wird ausschliesslich vom Aufschlitzen der Schwangeren gesprochen und nicht allgemein von Frauenmassakern.

Die Konstruktion der Zelte ist dank der Querschnittdarstellung sehr gut verständlich. Wenn die Proportionen des Zeltes im Verhältnis zu den Menschen stimmen, bildet eine ca. 2,5m hohe, massive Holzstange mit Astgabelende den Grundpfeiler des beweglichen Hauses. Kürzere Pflöcke mit Astgabelende, die in dieser Stützstange wohl verzapft wurden, dienen dazu, den Zeltraum zu vergrössern und seine Form einer Halbkugel anzunähern. Im Querschnitt sind von wohl vier immer bloss zwei abgebildet, die jedoch für sich allein keinen Sinn hätten. Über dieses Stützskelett, das zugleich eine Aufhängegelegenheit für den Hausrat bot, wurde eine Tierhaut oder ein Ziegenhaargewebe gespannt, mittels Stricken, die am Blachenende befestigt und mit 'Heringen' im Boden verankert wurden, was im obersten und mittleren Register deutlich zu sehen ist.

Das Zelt gehört zu den wesentlichsten Merkmalen der Araber. Midianiter und überhaupt die Bewohner Südjordaniens wohnten gemäss der Bibel in Zelten (Ri 7,13; 8,11). Strabo nennt die Araber Mesopotamiens Skeniten, 'Zeltbewohner' (Geogr. XVI 1,26-27; 3,1) und Kyros, der Perserkönig nennt die Amurriterkönige 'Könige, die in Zelten wohnen' (Kyros-Zylinder)[280] . Die Araberzelte sind den assyrischen Feldlagerzelten sehr ähnlich[281], man muss sich aber zumindest

---

[280] BRIANT P., a.a.O. 127.

[281] Zu diesen arabischen Zelten gibt es drei Parallelen aus assyrischen Feldlagern Assurbanipals: *Berlin: VA 956*; vgl. OPITZ D., AfO 7 (1931/32) 11f, Taf. III; GADD C.J., Antiquity 9 (1935) 209f, Pl. I = ANEP 170. - *Bagdad: IM 31065*; A Guide to the Iraq Museum Collections, 125, fig. 105; GADD C.J. Iraq 10 (1948) 19ff, pl. 5 = ANEP 171. - *Glasgow: Burreh Collection*; HANNAH A., AfO 17 (1954/55) 185f, fig. 2. - OPITZ vermutete aufgrund der sich paarenden Kamele von VA 956, dass hier das assyrische Lager mit der Beute der Araberfeldzüge dargestellt sei (a.a.O. 12). GADD hingegen versucht zu zeigen, dass VA 956 zum selben assyrischen Lager gehört wie IM 31065. Auf diesem zweiten Block sind jedoch im unteren Register gefangene Elamiter und Elamiterwagen auszumachen. Die Relieffragmente, zu denen man inhaltlich auch das Glasgow-Fragment gesellen könnte, gehören also zum Elamiterfeldzug. Die Feldlagerzelte entsprechen in Aussehen und Konstruktion genau den Araberzelten. Sie wurden ihnen also ihrer Einfachheit und Leichtigkeit wegen für militärische Zwecke nachgebaut. In zwei Zelten wird einem heimkehrenden Offizier von einem Diener eine Erfrischung angeboten (HANNAH A., a.a.O. 185). In anderen Zelten werden Schafe gehäutet und Mahlzeiten zubereitet. Unter dem Hausrat von VA 956 (genaue Beschreibung bei GADD C.J., a.a.O. 209f) ist u.a. ein Ziegenhautschlauch zusehen. Ein Mann bereitet dem assyrischen

auch die Frage stellen, ob nicht vielleicht die Nomadenzelte der assyrischen Reliefs nach der Typologie assyrischer Zelte in Militärlagern dargestellt wurden und gar nicht der Wirklichkeit entsprechen. Andererseits fehlen Darstellungen von Zelten anderer Quellen, die anders als rund wären, vollständig, und man kann höchstens von den modernen Nomadenzelten auf eine ähnliche Form bei den antiken Nomadenzelten zurückschliessen (vgl. zu diesem problematischen Vorgehen III 1.5.1.). Die Rekonstruktion des Timnaheiligtums durch B. ROTHENBERG (vgl. *Fig. 20*) beruht auf guten archäologischen Indizien und ergab eine eckige Zeltform. Diese aber ist zurückzuführen auf den ägyptischen Vorgängerbau. Die Zeltszene in Gen 18,10 spricht von einem Zelteingang und setzt damit eindeutig Zeltwände voraus, was eher für Spitz- oder Rundzelte im Sinne der assyrischen Darstellungen spricht. Auch die ältesten Darstellungen

---

Offizier ein Lager. Ausserhalb des Zeltes befinden sich Ziegen und die schon erwähnten Kamele. Ein Mann schöpft Wasser aus einem grossen Gefäss. Ältere Abbildungen solcher Feldzelte nomadischer Herkunft finden sich regelmässig in den Lagerdarstellungen bei Sanherib. Sie sollen hier nur der Vollständigkeit halber aufgelistet werden (vgl. PATERSON A., Sinacherib):

Grosse Halle I a — (Pl. 8)
Raum X 7,11 — (Pl. 38)
Raum XXXVI 11-13 — (Pl. 76) : (Sieg von Lachisch)
Raum XLXIII 22 — (Pl. 85): Etwas abweichende Verstrebungskonstruktion

Was die Kamele anbetrifft, die sonst im sesshaften Milieu selten zu finden sind, so ist bekannt, dass sie bei militärischen Unternehmungen in trockenen Gebieten oft unerlässlich waren und deshalb von den Arabern geliehen oder gekauft wurden. So war Esarhaddons Sinaiexpedition beispielsweise nur dank der Kamele der Araber zu bewerkstelligen, auf die er Ziegenschläuche laden liess, denn es galt, weite, wasserlose Strecken zu durchqueren. Nachdem der Gott Assur grünes Licht für den Ägyptenfeldzug gegeben hatte, sagt Esarhaddon (Fragment F, 2): *'Kamele von allen Königen der Araber sammelte ich und Ziegenfelle lud ich auf sie.'* Ausserdem gehörte es zur Taktik der Wüstenbewohner, die versorgungsaufwendigen, fremden Armeen in abgelegenes Wüstengebiet zu locken und dort zu überfallen. Da die Kamele nur auf die Zurufe ihrer Treiber und die durch den Lenkstab (arab.: *miḥǧān*) gegebenen Zeichen reagieren, mussten die einheimischen Treiber nämlich mitgemietet werden. Auch Kambyses war bei seiner Wüstendurchquerung 525a auf arabische Kamele angewiesen, wie Herodot (Hist. III 4,9) berichtet. Und derselbe Historiker stellt fest: *'Wären die Araber nicht freundschaftlich gesinnt gewesen, hätten die Perser niemals ihre Invasion nach Ägypten durchführen können* (Hist. III 88). Noch die Türken bei ihrem Angriff auf den Suezkanal ziehen es vor, für 20000-30000 benötigte Kamele je 10 türkische Goldpfund zu bezahlen, als es mit den Arabern zu verderben (vgl. EPH'AL I., a.a.O. 137-142).

Diese Begebenheiten zeigen die besondere Position, die die Araber den aggressiven, kolonisatorischen Weltmächten gegenüber eingenommen hatten. Ihre besondere geographische Lage verschaffte ihnen grosse Freiheiten und zum Vornherein eine gewisse Macht gegenüber den Fremden, die es mit ihnen möglichst nicht verderben wollten, da sie logistisch bei ihren militärischen Unternehmen von ihnen abhängig waren.

einer *qubbā*, die letztlich ja nichts anderes ist als das Wohnzelt Gottes, erinnern eher an geschlossene Spitz- oder Rundzelte (vgl. **Abb. 86**; **92ff**; **114ff**), da ja sonst wohl bloss eine Art Baldachin über die Bethylen gebreitet worden wäre. So ist eher anzunehmen, dass die runden Zelte der Assyrer den Nomaden abgeschaute Unterkünfte für ihre Kriegszüge waren.

Im untersten Register fehlen die Stricke und Heringe sowie der ganze Hausrat. Alles wurde von den Assyrern geplündert. Was sie nicht mitnehmen konnten und wollten, steckten sie in Brand. Den Frauen wurden die Kleider gelassen, die getöteten Männer liegen nackt im Zelt.

Block 10:

Von Block 10 ist nur noch ein Teil des untersten Registers erhalten geblieben. Wir sehen darauf einen Assyrer, der im Begriff steht, mit einem brennenden Holzspan ein weiteres Zelt anzuzünden, dessen Mittelstange bereits lodert. Zwei nackte männliche Araber liegen mit übereinandergeworfenen Beinen tot im Zelt. Ein verwundeter Nomade hat sich auf seinem Kamel zu den Zelten retten können, wo das Tier in die Knie sinkt. Vergeblich erwartet er fürsorgliche Hilfe... Beachte hier den gut sichtbaren Kissensattel.

Block 11:

Wiederum ist nur das unterste Register erhalten geblieben, das weitere Schlachtszenen illustriert, nun allerdings nicht mehr in der Umgebung einer Oase, denn es sind keine Palmen mehr auszumachen. Zudem bewegt sich die allgemeine Kampfrichtung ab jetzt von rechts nach links, so dass das Zeltdorf mit dem Massaker an der Zivilbevölkerung eine Art Zentrum bildet zwischen Oase und Wüste, also genau dort, wo sowohl feste als auch bewegliche Siedlungen in der Regel errichtet wurden. Dieser Block schloss wohl direkt an den vorangehenden an, denn das linke Hinterbein des gestürzten Kamels findet hier eine sinnvolle Fortsetzung[282]. Bei dem hier dargestellten assyrischen Reiter wird besonders deutlich, dass der Mann sehr weit vorne auf dem Pferderücken sitzt, eine für schnelles, steigbügelloses Reiten offenbar notwendige Methode. Das Pferd ist mit einer Decke und einem Sattel bedeckt, der aus einem Tierfell besteht. Sein Schwanz wurde zu einem Zopf gedreht und mit einer Schleife umbunden. Ein Araber, der elend über den Buckel des Tiers hängt, setzt trabend über einen weiteren toten Kriegsgenossen hinweg. Zwei Assyrer greifen im Schutze eines grossen Panzerschilds an. Der Panzerträger ist mit einem Speer, der andere mit Pfeil und Bogen bewaffnet; ein beeindruckendes Zeugnis assyrischer Kampftaktik. Die nächste Bildszene greift direkt auf den nächsten Block über...

Block 12:

...und demonstriert das Verhalten dreier Araber angesichts zweier, durch Panzerschilde gut geschützter, assyrischer Bodenkämpfer mit Raupenhelmen und Speeren. Der vorderste Araber stürzt, von den Speeren der Feinde getroffen, mit weit auseinandergerissenen Armen in die Knie. Ein zweiter geht mit gespanntem Bogen auf die Assyrer zu. Ein dritter flieht, zurückblickend, mit erhobenen Händen in die andere Richtung. Block 12 ist fast vollständig erhalten, obwohl das Relief stark gelitten hat und ein druchgehener der Riss die Szenen verunstaltet. Im

---

282 Vgl. OPITZ D., AfO 7 (1931/32), 13.

grossen und ganzen wiederholen sich viele der schon detailliert beschriebenen Szenen. Eine Besonderheit des obersten Registers ist der grosse Rundschild eines Assyrers, der sich deutlich von den übrigen Panzerschildern unterscheidet. Kamel und Reiter werden von einem assyrischen Kampfwagen mit vierköpfiger Besatzung in spektakulärer Weise gerammt. Ein Araber liegt schon unter den Pferden, ein weiterer stürzt eben vom Kamel, dessen Hals und Beine in alle Himmelsrichtungen verrenkt werden. Ein vom Wagengespann auf Blockfragment 13 gehetztes Kamel trägt noch beide Araber, die nur noch an Flucht und nicht mehr an Verteidigung denken. Der Vordere treibt mit einem Stock am Hals des Kamels das Tier zu grösster Eile an; der Hintere hat seine Rechte mit dem Bogen um den Körper des Vordermannes geschlungen. Beide schauen zurück und bitten mit ihrer hoch erhobenen Linken um Gnade. Ein klassischer, gerne abgebildeter Ausschnitt (**Abb. 66**/Block 12, Ausschnitt), ist im zweiten Register zu sehen. Er zeigt ein Araberpaar in noch ungestörter Kampfposition auf ihrem Kamel. Der Vordere lenkt mit einem Stock das trabende Kamel, der Hintere zielt mit gespanntem Bogen auf die Assyrer, die - wie meist - in Zweierformation angreifen, wobei der grosse Schild des Speerträgers auch den schutzlosen Bogenschützen schützt. Der Speerträger trägt, wie sein Kollege im oberen Register, ein Gestältchen mit gekreuzten Riemen und einer Metallplakette. Ein Araber mit Pfeil im Rücken liegt tot unter dem Kamel. Im untersten Register fällt unser Blick vor allem auf ein reittierloses und unbewaffnetes arabisches Paar, das – der Gestik nach zu schliessen – wohl über das durch die Assyrer hereingebrochene Elend klagt[283]und sich gegenseitig tröstet.

Block 13:

Das Fragment des letzten Blockes von Assurbanipals Araberkampf-Bildchroniken schliesst, wie schon erwähnt, an die verfolgten arabischen Kamelreiter des vorangehenden Blockes im obersten Register an (vgl. Kamelfüsse und Füsse des toten Arabers!). Es zeigt den üblichen assyrischen Kampfwagen mit den grossen Rädern und vier Mann Besatzung. Einer lenkt die Rosse, einer schützt mit zwei grossen Rundschildern die gefährdete Seite und einer kämpft. Die Tätigkeit des vierten ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Der Einsatz von Kampfwagen legt die Vermutung nahe, dass sich diese Kämpfe an der Grenze des Zweistromlandes, nahe von bewohnten Gebieten abspielten.

Das auf diesen Reliefs dargestellte grausame Vorgehen gegen die arabische Zivilbevölkerung hebt sich krass von der Behandlung städtischer Fremdvölker (bei Deportationen) ab. Nicht zuletzt aus propagandistischen Zwecken - Assur als Zivilisationsparadies - werden dort Frauen und Kinder zuvorkommend und hilfsbereit behandelt. Ganz anders die nomadischen Menschen auf unserem Relief: sie werden schonungslos, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht, massakriert. Wie schon die Besprechung des Weissen Obelisken (2.1.; **Abb. 53a**) gezeigt hat, werden die Nomaden dem Steppengetier angenähert betrachtet – und entsprechend behandelt.

---

283 MEISSNER B., Islamica II (1926), 394ff zitiert dazu die Worte Assurbanipals: *'Die Leute Arabiens fragen einer den anderen: warum ist dem Lande Arabien solches Unglück zugestossen?'*

2.6. NEUBABYLONISCHES REICH (625-538a): DAS NACHLEBEN DER RELIEFS

Ein singuläres neubabylonisches Rollsiegel[284] aus Chalzedon (**Abb. 70**) zeigt einen mit einem Speer bewaffneten Pferdereiter, der einen unbewaffneten Kamelreiter mit Kapitulationsgestus verfolgt. Der Reiter auf dem Hengst sitzt bloss auf einem Teppich, der Kamelreiter auf einem Kissensattel, der mit einem doppelten Bauchriemen am Kamel befestigt ist. Der Raum zwischen den Beinen des trabenden Pferdes wurde mit einem Hund gefüllt. Zwischen Pferd und Kamel steht der Name des Siegelbesitzers[285]:

Ninurta-aḫ-iddin (Diener des) *Bel-napištimma.*

Die Aussage des Siegels ist klar. Es drückt die Überlegenheit des Pferdereiters, mit dem sich der Siegelbesitzer identifizierte, über den Kamelreiter, des Städters der Grossmacht über den Steppenbewohner aus.

Wir haben hier gleichsam die Aussage der grossen Reliefs Tiglatpilesers III und Assurbanipals im ikonographisch aufs Wesentliche reduzierten Kleinformat vor uns. Und zwar entspricht das Siegelbild ziemlich genau der Konstellation auf Block 1 der älteren Reliefs aus Nimrud (**Abb. 58**/1), wo die Assyrer im Gegensatz zu den jüngeren Reliefs Assurbanipals auch mit Speeren bewaffnet sind und auf den Kamelen jeweils nur eine Person sitzt und nie das spätere Huckepack. Auch der Ergebungsgestus des Verfolgten hat in diesen Reliefs ein Vorbild.

Die Reduktion grosser Reliefs auf ihren wesentlichen Inhalt oder die Entnahme eines pars pro toto für den privaten Gebrauch ist typisch für die Funktion von Siegeln und Amuletten. Pferd und Kamel, Angriff und Flucht, werden in dieser Vereinfachung noch stärker als auf den Reliefs zu Chiffren zweier feindlicher Kulturen aus der Perspektive der Sesshaften. Trotzdem darf die Tatsache nicht übersehen werden, dass zwei vergleichbare Kräfte einander gegenübergestellt werden. Der Sieger braucht sich seines Gegners nicht zu schämen. Dies war erst im Verlauf des 8. Jh. durch die Weiterentwicklung des Kissensattels möglich geworden. Herodot schreibt (Hist. VI, 86):

> Die Araber hatten dieselbe Ausrüstung wie die Männer ihrer Infanterie *(der persischen, im Krieg gegen Xerxes),* und alle ritten sie auf Kamelen, nicht weniger flink/gewandt als auf Pferden.

Neu ist in die Komposition der Hund dazugekommen, der mit der übrigen Bildaussage nichts zu tun hat. Er verdankt sein Dasein stilistisch gesehen dem horror vacui des Künstlers. Inhaltlich ist er Symbol der grossen Heilgöttin Gula, der als Schutz- und Fürbittgöttin seit frühdynastischer Zeit grosse Bedeutung

---

[284] WISEMAN D.J./FORMAN W.U.B., Götter und Menschen, Abb. 98; BULLIET R.W., Camel, 85, Abb. 36.

[285] WISEMAN D.J./FORMAN W.U.B., a.a.O., Beischrift zu Abb. 98.

zukommt[286]. Er findet auf zwei weiteren bekannten Siegeln neubabylonischer Zeit als Füllsel Verwendung[287] und wird auf zwei anderen Stücken auf dem Sockel stehend von einem Beter verehrt[288]. Vielleicht spielt die Göttin hier als Schwurgöttin und Zeugin in Wirtschafturkunden[289] eine Rolle, da das Siegel ja bei der Versiegelung solcher Dokumente gebraucht wurde. Vielleicht aber war der Siegelbesitzer der Heilgöttin einfach zu besonderem Dank verpflichtet.

---

[286] Der Hund der Gula ist ein wichtiger Bestandteil der Kudurru-Reliefs. In der 6. Gruppe (Rekanonisierend; 1124-1099a) fehlt er auf keinem der gefundenen Exemplare. - Vgl. SEIDL U., OBO 87 (1989), 140-143.195ff; Tabelle am Schluss.

[287] DELAPORTE L., Catalogue I, Abb. 324; 328.

[288] CANES I, 781f.

[289] RLA III, 696.

3. SYRIEN/PALÄSTINA: DER FREIE NOMADENFÜRST

3.0. EINLEITUNG

Stammten die meisten der bisher besprochenen Bilddokumente aus Zentren der sesshaften Kultur, wo das Nomadenleben als etwas Unzivilisiertes oder gar Gefährliches, als etwas Fremdes und 'ganz Anderes' oder als etwas seiner ursprünglichen Inhalte Beraubtes dargestellt wurde, so kommen die in diesem Kapitel zusammengestellten Dokumente aus der Provinz oder wenigstens aus Zentren der Provinz.

Es gibt nur ein Motiv, das für diesen Raum anzuführen ist, nämlich der Notable auf seinem Reittier. Im 2.Jt.a ist es der Esel, im 1.Jt.a und später das Kamel. Es kann durchaus gesagt werden, dass hier so etwas wie nomadische Selbstdarstellung einer Oberschicht sichtbar wird. Das Motiv kommt den Felskritzeleimotiven des syro-arabischen Raumes am nächsten.

Dem in Syrien verbreiteten Motiv des Eselreiters entspricht die akkadische Bezeichnung 'Eseltreiberland' für ebendiesen Raum in den neuassyrischen Texten[290]. Das Wort soll wohl die Verachtung der nicht mehr auf Eseln, sondern auf Pferden reitenden und immer mehr mit Kamelen transportierenden Assyrer gegenüber dem rückständig gebliebenen Gebiet der syrischen Provinz zum Ausdruck bringen.

Im Folgenden werden nur die Abbildungen besprochen. Für die Einordnung der Thematik in einen weiteren Bedeutungshorizont vgl. III 1.2.3.-4.

3.1. DER MANN AUF DEM ESEL

Erste Belege für den reitenden Notablen, Helden oder Kämpfer gehen in die frühdynastische Zeit zurück. Auf einem Rollsiegel ungewöhnlichen Stils (**Abb. 1**) ist erstmals ein Reiter im 'Damensitz' auf einem vierfüssigen Huftier zu sehen, der in der einen Hand einen Stab hält, dieweil sich sie andere, wohl eng

---

[290] *'Hadadeser [vom] "Eseltreiberland"'* (Monolithinschrift Salmanassars III; II,90f; vgl. TUAT I/4, 361; Schw. Ob. Z. 59f. 71.92.100; TUAT I/4, 362.364; Basaltstatue Salmanassars III; I,14; TUAT I/4, 365); *'Hasael vom "Eseltreiberland"'* (Schw. Ob. Z. 97f. 103; TUAT I/4, 363; Annalenfrag. Salmanassar's III; Z. 2; TUAT 1/4, 365; Marmorplatte Salmanassars III; III,46; TUAT I/4, 366; Marmorperle Salmanassars III; Z. 4; TUAT I/4, 367)*'Mariʾ vom "Eseltreiberland"'* (Steintafel-Inschrift Adad-nararis III; Z. 15; TUAT I/4, 368; Tell-al-Rimah-Stele Adad-Niraris III; Z. 7; TUAT I/4, 368; Sabaʿa-Stele Adad-Niraris III; Z. 18; TUAT I/4, 369), *'Raḏyān* (= atl. Rezin, vgl. 2 Kön 16,6) *vom "Eseltreiberland"'* (Annalen Tiglatpilesers III; Z. 150 [vgl. 209]; TUAT I/4, 371.[372]; Stele Tiglatpilesers III; II,4; TUAT I/4, 378).

am Körper anliegend, auf dem Rücken des Tieres aufstützt. Hinter dem Reiter gehen zwei Figuren (vielleicht Mann und Frau) mit langen Stöcken in ihrer Linken. In den Leerraum zwischen die beiden Figurengruppen hat der Künstler einen scherenförmigen Gegenstand geritzt. Dieser Gegenstand[291] und der ungewöhnliche Stil[292] des Siegels verweisen auf eine syrische Herkunft, wohl aus Frühdynastisch II[293].

Das Reiten im 'Damensitz' findet sich erst wieder auf Siegeln viel späterer Zeit[294]. Der Kontext scheint, sofern er sich überhaupt erschliessen lässt, eher ein kultisch-ritueller zu sein, womit diese Siegel für die Rekonstruktion einer nomadischen Lebenswelt wohl wenig aufschlussreich sind.

Daneben gibt es allerdings eine Reihe von Bildern mit Reitern in einer reitfähigeren Position[295]. Sie halten sich mit der einen Hand an der Mähne, mit der anderen am Schwanz des Tieres[296]. Ihre Beine sind angewinkelt. In einigen Fällen hängen ihre Knie in einem um das Reittier gezogenen Gurt. All diesen Siegeln ist eine relativ unspezifische Darstellungsweise des Reittiers gemein. Während in einem Fall die langen Ohren klar einen Esel zu evozieren scheinen[297], verweist in einem anderen die lange Mähne eher auf ein Pferd[298] und in einem dritten der lange Schwanz auf einen Onager[299]. Ähnliche Darstellungen von Reitern auf Tontafeln[300] geben dem Pferd und dem Onager jedoch grössere Präferenz. Dies, obwohl das Reiten auf Eseln die altherkömmliche und deshalb aus Tradition ehrwürdigere Form des Reitens war, wie uns ein Brief aus Mari belehrt (ARM VI, Nr. 76; s.u. III 1.2.3.). In einem Fall weist die Beischrift des

---

[291] Vgl. SPELEERS L., Musées Royaux Suppl. 53, Nr. 1392 (seitenverkehrt!); = COLLON D., First Impressions 74, ein Siegel aus Karkemisch.

[292] Vgl. SYRIA 52 (1975), 17, fig. 15. Diese Hinweise zur Datierung sind einer Notiz P. AMIET'S zu dem fraglichen Rollsiegel des Biblischen Instituts in Fribourg zu verdanken.

[293] Zur Datierung vgl. das stilistisch wie motvisch ähnliche Siegel in Oxford: BUCHANAN B., Ashmolean Museum I, Nr. 766, zu dem BUCHANAN aufgrund von Parallelen schreibt (a.a.O. 142): '...the style is clearly a peripheral version of Early Dynastic II.'

[294] DELAPORTE L., Catalogue A. 904 (altsyrisch); BUCHANAN B., Ashmolean Museum I, Nr. 1027-1029 (undefinierbarer Mischstil, um 1000a?).

[295] Aufgezählt bei MOOREY P.R.S., IRAQ 32 (1970), 45ff.

[296] Besonders deutlich auf einem Siegel mit drei unbewaffneten Reitern und einem kriegerischen Infanteristen; DELAPORTE L., a.a.O. A. 861 (= COLLON D., First Impressions 737).

[297] BUCHANAN B., a.a.O. Nr. 290b (E).

[298] LEGRAIN L., UE X, Nr. 270, pl. 18 U. 16628.

[299] BUCHANAN B., a.a.O. Nr. 433.

[300] MOOREY P.R.S., a.a.O. Pl. XIIf.

Siegels auf ein städtisches Beamtenmilieu des Siegelbesitzers hin[301]; eine Darstellung oder gar Selbstdarstellung von Nomaden ist wohl auszuschliessen.

Anders verhält es sich mit einer, allerdings schlecht dokumentierten, Terrakotta aus Zeiraqoun (Jordanien; **Abb. 2**). Sie zeigt einen sehr einfach gestalteten Esel, der aber als solcher klar durch die grossen Ohren, die relativ kleinen Beine und die Form des Schwanzes erkennbar ist. Aus ihm wächst kentaurenhaft eine menschliche Figur empor, welche ebenfalls nur in groben Zügen gestaltet wurde, Kopf und Arme stracks nach vorne gerichtet, wobei der rechte Arm abgebrochen ist. Mit dieser Terrakotta, die angeblich schon aus der ersten Hälfte des 3. Jt. a stammen soll[302], dürfte der Künstler sehr wohl den Notabeln einer dimorphen Gemeinschaft skulpturiert haben. Dafür spricht nicht nur das einfache, ja dürftige Material, das für das Kunstwerk zur Verfügung stand, nämlich kalkgemagerter Ton, sondern auch die Fundregion, welche mitten in der dimorphen Zone liegt.

Wiederum anders steht es um die einzige, mir bekannte, Darstellung eines reitenden Amurru (**Abb. 6**). Ein Beter wird von einer Göttin in einer klassischen Einführungsszene vor die thronende Gottheit gebracht. Diese hält in der Rechten Stab und Ring, in der Linken ein Tuch (?). Hinter ihr befindet sich der Gott Amurru, erkenntlich an seiner zylinderartigen Kopfbedeckung, dem gebogenen Stab in seiner erhobenen Rechten und den Schlagstock in seiner angewinkelten Linken. Da nur ein Bein Amurrus hinter dem Tierkörper zu sehen ist, muss angenommen werden, dass er im 'Damensitz' reitet. Das Reittier ist nicht näher zu identifizieren. Zwischen der Herantretenden und der Audienz gewährenden Figurengruppe befindet sich eine Mondsichel und ein Stern.

Bezüglich der Figurenkonstellation hat das altbabylonische Siegel einige wenige Entsprechungen[303], ein Reittier des Amurru ist aber unbekannt, wenn man von den 'Podesttieren', auf denen er stehend dargestellt wird[304], absieht. Trotzdem passt das Reittier gut zu Amurru. Zwar handelt es sich bei ihm nicht um einen nomadischen Gott, der ins sesshafte Babylonien eingewandert ist, denn in Mari beispielsweise findet sich unter 25 Tempeln keiner für ihn und sein Name erscheint nicht im westsemitischen Onomastikon, aber Amurru repräsentiert doch eindeutig die kriegerische Macht der am Rande der sesshaften babylonischen Kultur präsenten Amurru, die in polymorphen Gesellschaften mit hohem nomadischem Anteil lebten. Er ist somit zwar eine Schöpfung babylonischer

---

[301] SPELEERS L., a.a.O. 132f, Nr. 58; = SOLLBERGER E., Business and Administrative Correspondance, Nr. 320. Die Inschrift lautet: *'Abba-kala, Schreiber* [Beamter, Gebildeter], *Sohn des Lu-Nin. Girsù'.*

[302] IBRAHIM M. U.A. (ED.), Museum of Jordanian Heritage, 32.

[303] Bes. KUPPER J.-R., L'iconographie fig. 34 und 37; in vereinfachter Form auch 46.

[304] Ebd., S. 20; vgl. fig. 22 und 26.

Theologen, in seiner Erscheinungsweise aber der göttliche Aspekt der als machtvoll erfahrenen Semiten des westlichen Wüstenrandes[305].

Aus eben dieser Zeit, da in Mari nomadischer Stamm und sesshafter Staat eine vielfältige Symbiose bildeten (frühes 2. Jt.a), sind uns aus der Levante, Syrien und Nordostmesopotamien drei Darstellungen ehrwürdiger Eselreiter überliefert.

Eine gut erhaltene, bronzene Rundplastik (**Abb. 21**) aus zwei mittels Dorn und Loch ineinanderfügbaren Teilen (Reiter und Esel), stammt aus Syrien. Im Verhältnis zum Esel ist der Reiter zu gross. Sein Kopf wiederum nimmt im Verhältnis zu seinem Körper zuviel Raum ein. Im Kopf seinerseits stechen die viel zu grossen Augen hervor, die den Eindruck von Blindheit erwecken. Die wulstige Oberlippe und die breite Nase verschaffen der Figur ein negroides Aussehen. Ein kappenartiger Haarwulst läuft in einen langen Zopf aus. Der Reiter hat breite Schultern, einen schmalen Rumpf, einen kurzen Schurz mit Gürtel und die Reste eines Stabes in der Rechten Hand. Mit der Linken scheint er die nicht vorhandenen Zügel oder einen Strick zu führen. Die Ösen in den Füssen des Esels weisen darauf hin, dass die Skulptur auf einem hölzernen Postament befestigt war, das die Jahrtausende nicht überdauert hat.

Die durchaus feine Bronzearbeit lässt den Schluss nicht zu, dass der merkwürdige, unproportionale Kopf des Reiters auf künstlerische Unzulänglichkeit zurückzuführen ist. Es wurde deshalb vorgeschlagen, in diesem Reiter keinen Geringeren als den biblischen Bileam zu sehen (Num 22,5; 24,25), der wie Moses in priesterlicher Funktion eine Maske angezogen habe (vgl. Ex 34,34), die einen Löwen darstelle, das Symbol der Stärke und Attribut göttlicher Allmacht (vgl. Ez 1,10)[306]. Tiermasken im Kult sind in Vorderasien tatsächlich belegt. Die ältesten Funde aus Zypern gehen aber bloss auf das 12. Jh. a zurück und zeigen durchwegs Stiere, deren Gebrauch als Teraphim (?) auch im JHWH-Kult nicht auszuschliessen sind[307]. Löwenmasken sind erst aus neuassyrischer Zeit in Mesopotamien bekannt und weisen durchwegs deutliche Mähnen als wichtiges Attribut auf, nirgends jedoch harmlose Zöpfe[308]. Von Bileam wird nirgends gesagt, dass er eine Maske o.ä. trug, obwohl Num 24,1, wo von geheimnisvollen Zeichen die Rede ist, auch solche Praktiken nicht ausschliesst. Eine interessante Parallele besteht allenfalls in der bei beiden Figuren angedeuteten Blindheit (vgl. Num 24,3.15), doch lässt sich daraus keinesfalls eine Identifikation ableiten. Auch die oben erwähnte Stelle Ex 34,34f hilft nicht

---

[305] So KUPPER J.-R., a.a.O. 84ff.

[306] Collector's Note zu Nr. 101 in MERKAV R. (HG.), Treasures, dem Katalog zur BOROWSKI-Sammlung.

[307] Vgl. SCHROER S., OBO 74 (1987), 148f.

[308] Vgl. ebd. 530f; Abb. 61-66.

weiter, da sie zu allgemein und מסוה ein Hapax legomenon ist. Seit HOFFMANN/GRESSMANN wird zwar angenommen, dass es sich hierbei um eine Kultmaske handelt[309], aber inhaltlich - wenn überhaupt - eher auf eine Stiermaske gedeutet[310]. Es muss letzten Endes offen bleiben, ob hier ein Seher dargestellt wurde, worauf allenfalls der Topos der Blindheit deutet und sehr zweifelhaft, ob wir es hier mit einem Kultmaskenträger zu tun haben.

Aus dem Obeliskentempel von Byblos kommt eine vergoldete Dolchscheide mit Relief, samt dem dazugehörenden Dolch mit verziertem Griff (**Abb. 20**). Die Darstellungen sind in ihrer Komposition ohne Parallele. Sie zeigen auf der Dolchschatulle von links nach rechts einen geschürzten Mann mit Krummschwert (Szepter ?) in der Rechten und einem Halsband auf einem Esel reitend, der sich nach rechts bewegt. Ihm entgegen kommt ein Capride, der seinen Kopf einem brüllenden Löwen zuwendet, dessen Schwanz von einem knienden Mann gehalten wird. Ein ebenfalls kniender Mann hält einen Pavian an der Leine, dann folgt ein Canide. Die Spitze der Dolchschatulle ist schliesslich mit einem Fisch ausgefüllt worden. Der Griff des Dolches ist unterhalb eines Elfenbeinknaufes ebenfalls goldverziert und zeigt auf der einen Seite einen schlanken Mann in schreitender Position mit einer Art 'weisser Krone' und einem Schurz, auf der anderen stehen sich zwei Capriden auf den Hinterbeinen gegenüber, dieweil eine dritte von viel kleineren Ausmassen hinter ihnen äst. All diese Szenen haben keinen narrativen Zusammenhang[311]. Sie bringen aber durch die herrschaftlichen Attribute (Esel, Krummstab, Krone, Löwe) und die vielen verschiedenen Tiere die Fülle des Lebens zum Ausdruck. Der Künstler versuchte wohl in der typischen Weise des syro-palästinischen Mischstils das ägyptische Herrschaftsideal mit den Vorstellungen seiner Umwelt zu verbinden. Der Pavian, vielleicht der Canide (Anubis?) und der pharaonisch gestaltete Mann auf dem Messergriff sind ägyptisch inspiriert, der Löwenbezwinger und die Ziegen auf der anderen Seite des Griffes verweisen eher nach Mesopotamien, während die Ausführung und die Motive des Eselreiters und des Fisches wohl gemein phönizisch-palästinisch sind. Dieser Prunkdolch ist ein sehr typisches Kunst-

---

[309] HOFFMANNG./GRESSMANN H., ZAW 40 (1922) denken an eine Maske im Sinne arabischen Brauchtums (vgl. Qor 42,50); 82.

[310] JIRKU A., ZDPV 67 (1944/45), 43ff. Seine Interpretation würde bedeuten, dass Mose die מסוה als zweite Maske über eine erste Maske mit Hörnern (קרן) gestülpt hätte; eine sehr merkwürdige Vorstellung, die entweder darauf hindeutet, dass der Text stark bearbeitet wurde oder JIRKU sich falsche Vorstellungen machte. Dagegen ist wohl K. JAROŠ im Recht, der (mit Aquila und V) annimmt, dass Mose ursprünglich eine Hörnermaske trug, um sich mit Gott zu identifizieren (vgl. Ex 4,16), die Bedeutung der kultischen Maske bei P aber aus theologischen Gründen umgekehrt wurde in eine Hülle für das strahlende Antlitz, eine religionsgeschichtlich ebenfalls belegte Vorstellung (ZAW 88 [1976], 279; DERS., OBO 4 [1982²], 74f.

[311] Vgl. FRANKFORT H., Art and Architecture, 138, Anm. 30: 'It is quite inadmissable to 'read' such decoration as if they told a story...'

produkt einer dimorphen Gesellschaft, in der tribal organisiertes Landleben und staatlich organisiertes Stadtleben eng ineinander verzahnt sind. Diese Lebenssymbiose widerspiegelt sich in der künstlerischen Verknüpfung von staatlichem und tribalem Herrscherideal.

Aus einer Provinzstadt Nordostmesopotamiens[312] dürfte wohl ein Bronzebecher (**Abb. 19**) stammen, der in zwei Registern viele von der Rollsiegelkunst inspirierte Motive aufweist. Von links unten nach rechts oben - in der Reihenfolge in der wir glauben, die Bildkomposition lesen zu müssen - sind folgende Motive zu sehen: Drei unidentifizierte Göttinnen, deren langes, nach hinten fallendes Haar unter ein Haarband gezogen wurde, so dass ein Rest nun wie eine Feder nach oben schaut; ein Mann auf dem Esel, der sich mit seiner Linken am Halsband des Reittiers hält und mit einem gebogenen Lenkstab in seiner Rechten das Tier lenkt; ein Jäger mit einer grossen Fensteraxt in seiner erhobenen Rechten und einem am Hals gepackten Wildtier (Löwe ?) in seiner Linken; ein Lebensbaum auf dem Urhügel, an dem sich zwei Steinböcke laben, wobei einer eben von einem Löwen angegriffen wird; sieben Männer, die in einer langen Prozession, die das ganze obere Register ausfüllt, Jagdtrophäen (Geflügel, Hasen, Steinbock ?, Pferd oder Onager) und andere Gaben vor den thronenden Stadtfürsten mit langem Bart, in langem Gewand und mit einem Becher in seiner Rechten (der Becher, auf dem sich die Darstellung befindet, und der bei solchen feierlichen Anlässen Verwendung fand) bringen, wobei der Erste in der Reihe den Fürsten mit einem Wedel segnet und der Letzte die Rechte zum Gruss erhebt.

Wir haben es also mit einer Jagd- und einer anschliessenden Darbringungsszene zu tun. Die drei Göttinnen sind in diesem Zusammenhang am besten als Schutzgottheiten der Jäger in der Pose der 'Herrin der Tiere' zu verstehen, welche im zweiten Jt. a den 'Herrn der Tiere' ablöste[313]. Der Mann auf dem Esel ist im Kontext des Fensteraxtkämpfers als Jagdheld zu deuten. Der Esel unterscheidet sich deutlich vom gleich über ihm dargestellten Pferd oder Onager. Die Haltung des Reiters entspricht allerdings genau derjenigen der frühen Pferde- und Onagerreiter (s.o.): eine Hand nach vorne, die andere nach hinten und angewinkelte Knie. In solchen Mischformen, in den darstellerischen Unklarheiten, vorallem aber in der Originalität der Komposition zeigt sich der Charakter der Provinzkunst, ausserhalb derer wir das für diese Region typische Motiv des Eselreiters auch nicht erwarten dürfen, von den nun zu besprechenden und unter besonderen Voraussetzungen entstandenen Ausnahmen abgesehen.

---

[312] So das Urteil von B. L. SCHLOSSMANN in ARCHÄOLOGIE ZUR BIBEL (Ausstellungskatalog), 119.

[313] Vgl. zu dieser Konstellation der 'Heiligen Jagd' in vorstaatlichen orientalischen Bauern-Viehzüchter-Kulturen KNAUF E.A., Der Staat als Männerbund, 18.

Das ehrwürdige Reiten auf Eselinnen hat die Ägypter, die nicht auf Eseln ritten (vgl. III 1.2.3.) beeindruckt und belustigt, was drei Stelen aus dem Mittleren Reich (Amenemhet III; 1818-1772a) dokumentieren (**Abb. 16-18**). Die aufwendigen Expeditionen[314] zu den Sinaitürkisminen bei Serabit el-Chadem bedingten die Loyalität der ansässigen Nomadenfürsten, die nun offenbar auf Eseln ritten, was die Ägypten veranlasste, dieses denk- und merkwürdige Detail mehrmals auf Weihestelen für die Göttin Hathor abzubilden. Die Darstellungen befinden sich alle am unteren Rand einer Stele und zeigen einen Mann mit einer Axt auf einem Esel sitzend. Vor ihm her und hinter ihm gehen je ein Junge oder ein Mann. Der Vordere führt den Esel an einem Strick, der an einem Nasenring festgemacht ist. Der Hintere treibt den Esel mit einem Stock an. Alle Männer tragen bloss Schurze. Im Detail ist jede Darstellung verschieden gestaltet.

Auf **Abb. 16** treibt der hintere Mann den Esel mit einem Stock in seiner Rechten an, während er über der linken Schulter einen Speer trägt und gleichzeitig mit der linken Hand einen grossen Krug mit Doppelhenkel balanciert, vielleicht ein Hinweis darauf, dass diese Asiaten auch der ägyptischen Gottheit opferten[315]. Der Reitende wird in einer über ihm angebrachten Inschrift als *'Bruder des Asiatenfürsten Kebdedem'* vorgestellt, der Begleiter hinter ihm als *'sein Diener Kehbi'*.

Abb. 18 zeigt den Fürsten in einer Art Damensitz (vgl. **Abb. 1**). Der hintere, knabenhafte Begleiter schwingt nur den Antreibstock, der Vordere trägt ein um die Hüften gebundenes Schwert. Alle drei halten die linke Hand auf die Brust, eine Haltung, die ihre Dienstbereitschaft gegenüber den Ägyptern oder die Ehrfurcht vor der Herrin der Türkise ausdrücken könnte. Über der Szene steht geschrieben: *'6 Asiaten (Reṯenu)*, nebst einigen Zeichen, die sich auf die Namen der Dargestellten beziehen.

In farbigem Zustand entdeckt wurde glücklicherweise die Stele mit **Abb. 17**. Aus dieser Bemalung geht hervor, dass es sich tatsächlich um Semiten handelt (gelbe Körperfarbe im Gegensatz zum Braun der Ägypter). Sie tragen rotweiss gestreifte Schurze. Der Esel ist schwarz. Sowohl der Eselsführer als auch der Eseltreiber sind mit einem Speer bewaffnet. Ihre Namen sind wiederum inschriftlich bezeugt: Der Führer heisst *'Šk3m' (Šākirum)*, der Treiber *'3pjm' (Rāpiʾum)*. Auf dieser Darstellung wird auch deutlich, dass es sich beim 'Szepter' des Vornehmen um eine Axt handelt, die er unter den linken Arm klemmt. In seiner Rechten, mit der er sich auf den Esel abstützt, hält er einen

---

[314] Für den Material- und Erztransport auf dem Landweg wurden zwischen 50 und 600 Esel verwendet, die natürlich auch versorgt werden mussten (vgl. GARDINER A.H./PEET T.E., Inscriptions II 11,18).

[315] Nomaden als Wallfahrer zu den Heiligtümern der Sesshaften sind für den Alten Orient mehrfach bezeugt. Lit. bei HENNINGER J., OBO 40 (1981), 38 Anm. 16; vgl. zum Verhältnis 'eigenen Götter-fremde Götter' KNAUF E.A., ZDMG Suppl. 6, 130.

kurzen roten Stab, wohl um selber den Esel noch etwas leiten zu können[316].

Der Bezug dieser Eselszenen zur übrigen Stele ist wohl der, dass diese semitischen Reisebegleiter quasi zum oben angeführten Inventar gehörten, also zu den festen Bestandteilen solcher Expeditionen, die letzlich der Göttin Hathor geweiht waren. Vielleicht wurde die Teilnahme der Fürsten und ihrer Begleiter auch deshalb bildnerisch gewürdigt, weil diese des Ägyptischen unkundig waren und sich so wieder erkennen konnten. Diese ehrenhafte und partnerschaftliche Darstellung von Nomaden ist jedenfalls einzigartig in der Palette der Nomadenbilder des Vorderen Orients.

Abschliessend ist noch auf einen Skarabäus der Hyksoszeit (**Abb. 22**) einzugehen, auf dem deutlich ein von einem gehenden Mann gefolgter Eselreiter zu sehen ist. Da wir wissen, dass die Ägypter das Reiten auf Eseln unterliessen, andererseits das Reiten auf Eseln in Begleitung von Dienern nun als semitische Eigenart kennengelernt haben und die Hyksos ein nichtägyptisches Fremdelement im Niltal waren, dessen Reiten auf Eseln die neusten Ausgrabungen in den Hyksoszentren des Deltas bekannt machten, können wir mit grösster Wahrscheinlichkeit darauf schliessen, dass auf diesem Skarabäus kein Ägypter dargestellt worden ist, sondern sich ein Fürst der Hyksos oder des angrenzenden Palästina als Eselreiter darstellen liess.

3.2. DER MANN AUF DEM KAMEL

Von der Hyksoszeit bis in die EZ II hinein gibt es keine Darstellungen dieser Art aus Zentren der Provinz. Dieser Tatbestand muss im Rahmen der allgemeinen Nomadisierung breiter Bevölkerungsschichten in jener Zeit verstanden werden. Die Zeit, wo Nomaden und Sesshafte in vielfältigen Beziehungen standen, war vorbei. Die Nomaden Palästinas der SB-Zeit werden in den ägyptischen Quellen durchwegs als potentielle Feinde dargestellt oder als elende Menschen, in Abhängigkeit von Ägypten. Diese Zeit der Assymmetrie bot keinen Raum für Nischen, in denen Nomaden sich künstlerischer Mittel von Sesshaften hätten bedienen können.

Mit dem Aufkommen der Kameldomestizierung und der Entwicklung neuer Kamelsattelformen ändert sich die Situation (vgl. III 1.2.4.1.). Dort wo in nomadischen Gebieten städtische Zentren entstehen, in Nordsyrien und später in Transjordanien, taucht auch die Darstellung vom Nomadenfürsten wieder auf. Nun aber sitzt er auf dem Kamel.

---

[316] Evtl. eine bildliche Parallele zu Gn 49,10, wo vom Szepter und vom Führerstab die Rede ist. Letzterer erscheint als שֵׁבֶט oder מְחֹקֵק auch in Dtn 33,21; Num 21,18; Ri 5,14 und Ps 60,9; vgl. WESTERMANN C., BK I 3,248. Da ein Stamm all jene umfasst, die demselben Führer gehorchen, kann שֵׁבֶט auch einfach 'Stamm' bedeuten; vgl. VAUX DE R., Lebensordnungen I, 25. In Ägypten wurde der Führerstab zum Determinativ für Nomaden schlechthin.

Ein Orthostat (= hochkantiger, quaderförmiger Sockelstein) aus dem 9.Jh. vom Tell Halaf[317] (**Abb. 54**) wurde berühmt wegen des archaisch anmutenden, deutlich sichtbaren Kissensattels auf dem der Kamelreiter sitzt. Das Kissen selbst wird durch zwei gekreuzte Bänder komprimiert und durch zwei gekreuzte Bauchgurten auf dem Kamelbuckel festgehalten. Der Reiter thront somit bequem aber hoch auf dem Kamel, das er bei weitem überragt. Sein dichtes Haar wird durch ein Stirnband zusammengehalten. Zu einem Schopf gebunden liegt es auf seinem Nacken auf. Der bartlose Mann trägt einen einfachen kurzen Schurz mit breitem Gürtel und hält in seiner Rechten einen Lenkstock. Das Kamel war für den Künstler offenbar kein alltägliches Abbildungsobjekt. Jedenfalls hat er es irrtümlicherweise statt im Passgang im Wechselschritt dargestellt. Ansonsten hat er Form und Proportion des Tieres gut getroffen. Von getilgten Keilschriftinschriften auf dem Sockel ist noch ein *-ni* auf der Schulter des Mannes - vielleicht der Rest des Namens *Ḫadiānu* - und ein *E* ('Haus') rechts oben zu erkennen[318]. Der Kamelorthostat findet sich im Kontext von Kriegern auf Pferden und zu Fuss, mit Schwert, Bumerang, Steinschleudern und Schlagstöcken bewaffnet, aber auch Taumacher, Palmenbestäuber, Harfenspieler und vieles mehr gehören zum Motivspektrum der Orthostaten, die damit einen breiten Bereich der damaligen Zivilisation fast katalogartig darstellen. Da es die eigene Kultur ist, die reproduziert wurde - wenn auch, stilistisch zumindest, fremde Einflüsse nachgewiesen werden können - darf der Kamelreiter als 'Selbstdarstellung' angesehen werden. Seine Funktion scheint nicht kriegerischer Natur gewesen zu sein, da der Reiter unbewaffnet ist. Da das Tier auch nicht bepackt ist, lässt sich der Zweck des Reitens auf diesem Bild für uns nicht mehr bestimmen.

Etwa aus derselben Zeit datiert ein Orthostat aus Karkemisch (**Abb. 55**), der der Phase späthetitisch II (950-700a) zugeordnet wird und der Stilgruppe Karkemisch IIb angehört[319]. Obwohl dieses Kunstwerk weit weniger gut erhalten ist als der Orthostat vom Tell Halaf, macht seine Interpretation weniger Schwierigkeiten, da die Aussage des Reliefs klarer ist. Auf einem Kamel, das hier richtigerweise im Passgang dargestellt ist, reitet ein Bogenschütze, der dabei ist, einenen Pfeil einzuspannen. Es scheint, dass er hinter dem eigentlichen Kamel-

---

[317] Der Orthostat gehört zu den sog. kleinen Orthostaten vom Tell Halaf, die im Neubau des *Kapara, Sohn des Ḫadiānu* (Mitte des 9. Jh. a ?) als Blendsteine integriert waren aber schon z.Z. seines Vaters oder Grossvaters entstanden sind, also wahrscheinlich zu Beginn des 9.Jh.a, was durch stilistische Vergleiche bestätigt wird (MOORTGAT A., Tell Halaf, 15-19). Unser Exemplar von der Südwand des dritten Turmes trägt die Nr. 102 (ebd. 48). H. GENGE kommt in seiner vergleichenden Studie zu den nordsyrisch-südanatolischen Reliefs für unseren Orthostaten auf eine Datierung um 880a (I,130) und setzt denjenigen aus Karkemisch (**Abb. 55**) etwas früher an (Karkemisch Ib statt IIb; ebd. 132).

[318] Ebd. 49.

[319] Vgl. ORTHMANN W., Späthetitische Kunst 20, 505.

buckel sitzt, also vielleicht auf einem Sattel vom Typus al-haulani. Dass der Reiter überhaupt auf einem Sattel sitzt, geht aus dem Schwanzgurt hervor, der deutlich erkennbar ist. Zwei weitere Gurten kreuzen sich auf der Seite des Tieres. Der Mann sitzt hier nicht mehr auf einem labilen Thron, sondern in einem 'Joch' zwischen Buckel und Rückenstütze. Dies erlaubt ihm aus der übersichtlichen Position des Kamelrückens mit dem Bogen zu schiessen.

Eine besonders hübsche Kamelreiterdarstellung wurde in der Akropolis von Kameiros auf Rhodos gefunden (**Abb. 67**). Es handelt sich um eine Bronzefigur, die wohl gegen Ende des 7. Jh. a in Assyrien hergestellt worden ist. Möglicherweise waren es griechische Händler, die mit Arabern in Handelsbeziehungen standen oder auf Seiten der Assyrer gegen die Araber in Assurbanipals Feldzügen kämpften[320], die die Plastik als Votivgabe mit nach Hause brachten. Sofern man - was sinnvoll und naheliegend ist - zwischen Assyrern und Arabern nicht nur feindliche, sondern auch freundliche Beziehungen annimmt, wie es das assyrische Rollsiegel mit der protoarabischen Inschrift (s.o.)[321] nahelegt, ist es wahrscheinlich, dass in Assyrien auch in bescheidenem Masse (von ? und) für Araber Kunstgegenstände (Votivgaben, Siegel, Amulette...) produziert wurden. Diese Annahme würde auch die Interpretation dieser Bronzeplastik erleichtern, denn nichts deutet an ihr auf die Darstellung eines Feindes. Ein Araber, erkenntlich an seinen nach hinten gekämmten, schulterlangen Haaren und einem Kinnbart, bekleidet mit einem kurzen, einfachen Schurz, sitzt, in seiner Rechten einen Kamelleitstab haltend, mit nach innen gebogenen Knien auf einem hohen Kissen, das den Buckel des liegenden Dromedars verdeckt. Der so gestaltete Sattel erinnert an den Kissensattel vom Tell Halaf, ein weiterer Hinweis darauf, dass im 7.Jh. a verschiedene Satteltypen nebeneinander existierten (vgl. die Sättel von **Abb. 66**; dort sind auch kniende Kamele zu sehen: Block 1). Da der Araber nur gerade einen Lenkstab (arab.: *miḥǧān*) in Händen hält, könnte damit auch seine Würde als Stammesfürst zum Ausdruck gebracht worden sein, ähnlich wie bei den Nomadenfürsten auf den Eseln im Sinai (vgl. 3.1., **Abb. 16-18**; und 4.5.). Das Alltagsobjekt ist gleichzeitig auch Statussymbol im Sinne eines pars pro toto322.

Ein einmaliges Motiv eines Kamelreiters wurde uns auf einer achämenidischen Bronzetrinkschale (**Abb. 71**; Ausschnitt) überliefert. Ein Dromedarreiter[323] mit Pfeil und Bogen jagt Strausse. Ein erster Strauss schaut beob-

---

320 BARNETT R.D./FALKNER M., a.a.O. XVIII.

321 ALBRIGHT W.F., BASOR 128 (1952), 42ff.

322 Vgl. das Auto als heutiges Statussymbol.

323 PARROT A., Assur 203 will ihm - allerdings ohne Angabe von Gründen - als Afrikaner identifizieren. Aufgrund der nach hinten fallenden, schulterlangen Haaren, des Spitzbartes und des angedeuteten kurzen Schurzes kann man die Figur jedoch (auch) als Araber identifizieren.

achtend um sich, ein zweiter rennt mit flatternden Flügeln, aufgescheucht durch das herannahende Dromedar davon. Das zweite Hinterbein des Dromedars hat der Künstler vergessen. Der Reiter sitzt auf einem durch zwei Wülste angedeuteten Sattel. Der Strauss, der in der Bibel als dumm (Ib 39,17) und erbarmungslos (Ib 39,13-16; Klgl 4,3) gilt, bewohnte menschenfeindliches Land (Jes 13,21; 34,13; Jer 50,39) und gehörte damit in die dämonischen Bereiche[324]. Als Mitglied dieser 'Chaoswelt' taucht er auf Darstellungen des Herrn der Tiere seit dem 10. Jh. a in Juda und später in Assyrien auf[325]. Gerade seine Exotik, aber auch seine Schnelligkeit und seine erstaunliche Grösse reizte wohl dazu, ihn zu jagen[326], was aber sehr schwierig war, wie Xenophon - von einer erlebten Straussenjagd beeindruckt - schildert[327]:

> Einen Strauss aber fing niemand, und die Reiter, die einen verfolgten, hielten bald inne; denn er liess sie fliehend hinter sich, indem er sich zugleich der Füsse zum Laufen und der geschwungenen Flügel zum Segeln bediente.

Nach Xenophon spielt sich diese Jagd in 'Arabien' ab, womit er ein 'flaches Land' bezeichnet, also eher die mesopotamische Steppe als die arabische Wüste meint[328]. Wenn schon die Jagd des Strausses auf dem Pferd grosse Mühe bereitete, so bedurfte sie auf dem schwerfälligen Kamel noch weit grösserer Geschicklichkeit und List des Reiters. Es ist also anzunehmen, dass hier ein Tier- und ortskundiger Araber abgebildet wurde; ein weiterer Hinweis darauf, dass Araber in den flachen Steppengebieten des Zweistromlandes stark präsent waren[329].

Der nächste Kamelreiter entstammt der palmyrenischen Kultur, die das nomadische Erbe des Kamelreitens im Karawanenhandel zur ökonomischen Grundlage ihrer sesshaften städtischen Lebensweise gemacht hat. Der Karawanenenhandel war durch räuberische Nomadenbanden[330] unter der Leitung eines

---

stellt wie die Reliefs in Persepolis belegen (**Abb. 77**). Erst die Figuren von Taimā' (vgl. BOSSERT H., Altsyrien, Fig. 1236f) tragen das noch heute verbreitete Kopftuch (Kefiye); vgl. BARNETT R.D./FLAKNER M, a.a.O. XVIII.

[324] Vgl. OLB I, 161; KEEL O., Entgegnung 66ff; 84f.

[325] Ebd. 105.

[326] Vgl. OLB I, Abb. 87.

[327] Anabasis I,5; zit. nach FORBIGER A., Xenophon, Anabasis 23.

[328] Vgl. BRIANT P., a.a.O. 121f; DONNER F.M., Iraq 48 (1986) 7; Diodor (Bibl. hist. II 50,5) hingegen situiert ein ähnliches Geschehen in Zentralarabien.

[329] Vgl. EPH'AL I., JAOS 94 (1974), 108-115; Or. 47 (1978), 81.

[330] Zur Bildung solcher 'outlaws'-Gruppen kam es wegen der starken Abhängigkeit der Nomaden vom Klima in Hungerzeiten. Auch Stammesfehden oder Kriege mit Sesshaften konnten zur Absplitterung schwacher Mitglieder der Gesellschaft führen, die sich dann bandenmässig organisierten und so langsam eine neue Identität aufbauten; vgl. dazu ROWTON M.B., JNES

'parasocial leader' ständig bedroht und bedurfte daher paramilitärischer Bewachungstrupps. Der bis an die Zähne bewaffnete Kamelreiter war deshalb als Held und Pfadfinder der Wüste für beide Parteien ein Ideal, das immer wieder dargestellt wurde und im Gott *ʿArṣu* eine transzendente Überhöhung fand (vgl. **Abb. 90f; 101f; 109-112**).

Abb. 90 stammt aus dem Baʿalstempelgelände, wo verschiedene Reliefs von einzelnen Kamelreitern gefunden wurden[331]. Das im Passgang einherschreitende Kamel wird mit Zügeln gelenkt. Der stark zerstörte und mit einem Wulstgürtelschurz bekleidete Kamelreiter hält in seiner rechten Hand einen Bogen, im Wulst steckt ein Lenkstab. Hinter sich hat der Reiter auch ein Schwert und den Pfeilköcher befestigt. Das Kamel ist mit einem reichverzierten Teppich bedeckt, auf dem dann erst der Sattel montiert wurde, von dem nur noch gerade der vordere Knauf zu erkennen ist.

Praktisch dasselbe Motiv ist auf einer weiteren Steinstele aus Syrien, wahrscheinlich Palmyra, zu sehen (**Abb. 91**), wenn auch der Stil der Stele viel einfacher ist. Deutlich sichtbar ist der wallende Überwurf des Helden, den wir auch auf den *ʿAzizu*-Votivstelen sehen werden (vgl. 4; **Abb. 110; 112**). Reitergott und Reiterheld sind nicht klar zu unterscheiden. Da der Held dieser Stele – zumindest im jetzigen Zustand – keine Waffe auf sich trägt, kann das Relief gut auch auf einen Gott bezogen werden.

Ebenfalls waffenlos ist der Reiter auf einer aus Fragmenten zusammengesetzten Terrakottafigur des 2. Jh. p aus Gerasa (**Abb. 102**).

Abschliessend seien in diesem Zusammenhang auch noch fünf Stelen aus dem südarabischen Raum genannt, die das Kamelreitertum glorifizieren.

Die erste (**Abb. 81**) ist in zwei Register eingeteilt. Das obere stellt den himmlischen Bereich, das untere den irdischen dar[332]. Der Tote sitzt im Himmel auf einem Stuhl an einem Tisch und hält in seiner Rechten eine Schale; ein Diener bewirtet ihn. Eine Frau unterhält ihn mit Musik. Im unteren Register sitzt er auf einem Pferd und treibt mit einer Lanze ein ungesatteltes Kamel vor sich her. Die Köpfe der Tiere sind stolz aufgeworfen. Der Grabbesitzer trägt ein langes Gewand mit einigen Verzierungen und die heute noch gebräuchliche Kefiye. Die himyarische Inschrift stellt ihn als *'ʿIgli, Sohn des Saadlâti Kurain'* vor 333.

Die zweite Stele zeigt einen Kamelreiter in voller Montur, angeführt von ei-

---

35 (1976), 183-190.

331 COLLEDGE M.A.R., Palmyra 43 spricht jedenfalls in der Mehrzahl, wenn er sagt: 'Reliefs portraying single cameleers were also to be seen in the Bel precinct.'

332 ROSTOVTZEFF M.I., Caravan cities 36.

333 BOSSERT H.T., Altsyrien 100; Nr. 1302.

nem mit einer Lanze bewaffneten Knecht (**Abb. 82**; vgl. 4.1., **Abb. 17**). Der Kamelreiter, laut Inschrift *'Ansʿili, Sohn des Zabbayimita'*, ist mit Schild und Speer bewaffnet. Die Kleidung entspricht derjenigen des *ʿIgli*. Die Sattelbäume des Kamelsattels sind deutlich hervorgehoben.

Eine sehr grobschlächtige, nur fragmentarisch erhaltene Stele (**Abb. 83**) zeigt ein Kamel mit zwei Reitern, wobei beim hinteren nicht deutlich sichtbar ist, ob er auch auf dem Tier sitzt. Nur ein Schild ist sichtbar, der wie auf den palmyrenischen Reliefs vom hinteren Sattelende herabhängt. Ob der aufstehende Bolzen vor dem Schwanz der hintere Sattelbaum des *šadād*-Sattels ist oder ein Teil der zweiten Person, lässt sich wegen der ungeschickten Ausführungsweise nicht mehr sagen[334], ist aber wahrscheinlich. Der vordere Mensch trägt ein riesiges Schwert.

Stilistisch ähnlich unsicher präsentiert sich eine vierte Stele (**Abb. 84**), wo der Reiter in singulärer Weise vor dem Buckel sitzt. Schild und Schwert machen den Reiter zum Krieger. Der Kopf des Kamels gleicht dem eines Pferdes[335].

Über der letzten Stele (**Abb. 85**) steht die ḥimyarische Inschrift: 'Bildnis und Standsäule des *Saʿad'awwam* von *Madmar*'[336]. Sie zeigt diesen Notabeln oder Fürsten in vier Szenen: 1. Als Fussgänger mit Stab, 'Krone' und einem kostbaren Überwurf als Insignien seines gehobenen sozialen Status und in Begleitung eines Prinzen (?), der, wesentlich kleiner, hinter ihm hergeht. 2. Als Kamelreiter, der das Tier mit einem Krummstab lenkt. Die meharistische Ausstattung des Kamels gleicht derjenigen der palmyrenischen Kriegskamele (Rundschild, Wasserschlauch), weshalb man annehmen muss, dass der ungeschickt gezeichnete Sattel ein *šadād*-Sattel sein soll, hinter dem aber ungewöhnlicherweise wieder ein kleinerer Begleiter sitzt, was der althergebrachten Reittradition auf dem Kissensattel entspricht und in einer Kultur ohne starre Darstellungskonventionen nicht besonders erstaunt. 3. Als Stierkämfer (?), wiederum mit dem kostbaren Überwurf ausgestattet und von zwei Mitkämpfern sekundiert, die den Stier in die gewünschte Richtung scheuchen. 4. Als Pferdereiter.

---

[334] Ob das Sitzen vor dem Buckel eine jemenitische Reitweise war oder ob diese Reittechnik der künstlerischen Unzulänglichkeit 'entsprang', lässt sich nicht beurteilen; vgl. BULLIET R.W., a.a.O. 125 mit A 32.

[335] Durch die Ikoneme Schild und Schwert (vielleicht wollte de 'Künstler' auch eine Lanze darstellen) erweist sich die Stele wie auch die anderen jemenitischen Grabstelen als von der palmyrenischen Kunst abhängig. Es ist also wohl auch ein *šadād*-Sattel vorauszusetzen. Singulär wäre allerdings die Zweierbesetzung, die aber bildsprachlich nicht sicher ist. BULLIET R.W., Camel 96, Abb. 42 meinte noch, hier einen der ersten *šadād*-Sattel-Belege vor sich zu haben, falls es die Interpretation zulässt. Inzwischen gibt es aber viel ältere Belege (s.u. III 1.2.4.1.)und das Stück ist für die Geschichte der Kamelsattlentwicklung nicht mehr so bedeutend.

[336] Vgl. MÜLLER D.H., ZDMG 30 (1876), 116.

Das Pferd ist gezäumt und im Hintergrund zeigt sich erneut der kleine Begleiter.

Dass das Motiv des Kamelreiters auch auf Grab- und Ehrenstelen des 1. Jh.p erscheint, zeigt meines Erachtens besonders deutlich, dass hier ein Ideal dargestellt und verherrlicht wurde.Wie der Esel im 2. Jt.a in Mari und der Levante (Byblos, Sinai; vgl. 3.1.), so war nun also das Kamel durch die Entwicklung entsprechender Reitsättel zum Statussymbol im nomadischen und beduinischen Milieu geworden. Das unter 2.6. besprochene Rollsiegel (**Abb. 70**) bringt dies durch die Gegenüberstellung von Pferd (zum Sesshaften gehörig) und Kamel (zum Nomaden gehörig) klar zum Ausdruck. In Palmyra wäre diese Gegenüberstellung aber nicht mehr denkbar. Im Gegenteil, hier werden die beiden Tiere, wie wir in 4.1. sehen werden, als gleichwertig behandelt.

Dass das Kamel als Reit- und vorallem Transporttier ein Produktionsmittel im Handel und somit die Grundlage des Reichtums der städtischen Araber darstellte, fand bezeichnenderweise schon früh, ab dem 5. Jh.a, Niederschlag in der Münzprägung.

Ein erstes Beispiel (**Abb.74**) stammt aus dem philisto-arabischen Raum und führt uns zu den Anfängen des *šadād*-Sattels, der für die grosse Blütezeit des arabischen Fernhandels unter den Nabatäern verantwortlich ist[337]. Hier ist obv. ein männlicher Kopf, bärtig, mit langem Haar und Diadem zu sehen, rev. ein Kamelreiter mit Speer in der Rechten und Lenkstab (?) in der Linken, Schulterüberwurf, turbanartiger Kopfbedeckung und Bart. Er sitzt auf einem Sattel, dessen Sattelbögen zu erkennen sind. Das Kamel steht vor einem Räucheraltar. 'Dass es sich bei der arabischen Sippe oder dem arabischen Stamm, der mit dieser Münze sein eben entwickeltes Beduinentum feierte, um die Nabatäer handelte, lässt sich natürlich nicht beweisen. Sie waren damals sowenig wie später die einzige arabisch-beduinische Ethnie in dem von ihnen kontrollierten Gebiet. Nachgewiesen ist mit der Münze nur, dass in der Zeit und in dem Raum, in der und in dem sich der Aufstieg der Nabatäer zur wirtschaftlichen und politischen Vormacht in Norwestarabien vollzog, der *šadād*-Sattel vorhanden war'[338] (vgl. zum Kontext III 1.2.4.1.). Fast alle Elemente, die bei der Darstellung späterer Kamelgottheiten in Palmyra typisch sind, Speer, Schulterüberwurf, Lenkstrick, Räucheraltar (vgl. **Abb. 90f**; **101**; **109-112**) sind hier schon vorhanden, so dass man sich fragen muss, ob hier nicht schon ein vergöttlichter Reiterheld dargestellt wird.

Diese Vermutung wird gestützt, wenn es erlaubt ist, die Beischrift auf **Abb. 75**[339], einer Münze aus der Zeit Caracallas, rev. als *ΘΕΟ KANI* zu lesen und

---

337 HILL G.F., Catalogue Bd. 27, Pl. XIX 25, Text 180; KNAUF E.A., BN 30 (1985) 22ff.

338 KNAUF E.A., a.a.O. 24.

339 HILL G.F., Catalogue Bd. 28, Pl. XLIX,16; SAULCY F.DE, Numismatique Pl. XXI,6; KINDLER A., The Coinage of Bostra, No. 34.

auf den nabatäischen Gott כן (?) zu beziehen[340]. Auch hier sind deutlich die Sattelbäume des neuen Reitsattels zu erkennen.

Eine dritte Münze (**Abb. 76**)[341], wie die vorangehende aus *Boṣrā* stammend, zeigt schliesslich schon das für die Kamelgottheiten typische Götterpaar. Es scheinen hier aber anstelle von Pferd und Kamel zwei Kamele abgebildet zu sein. Als mögliche Gottesnamen kommen *ʿArṣu* und *ʿAzizu* oder Dusares und ein anderer Gott (vgl. 3.1.) in Frage. Der Vordere ist mit einem Speer bewaffnet.

Eine zweite Gruppe (**Abb. 78a-d**)[342] wurde in den Jahren 58 und 54a in Rom geprägt und zeigt den nabatäischen König Aretas III mit einem von einer Binde umflochtenen Ölzweig in der Rechten und dem Halfterseil in der Linken in wallenden Gewändern, neben einem Kamel kniend. Der Unterwerfungsakt, der schon im Bild deutlich wird, ist auch textlich in der Äneis überliefert[343]:

> Optime Grajugeneum, cui me Fortuna precari,
> et vitta comptos voluit praetendere ramos.

Nach seiner Abreise nach Rom übergibt Pompeijus seine Angelegenheiten im vorderen Orient dem M. Aemilius Scaurus, der sogleich den Aretas angreift. Dieser bittet jedoch um Frieden, den er um 300 Talente erhielt. Scaurus liess damit erstmals in der Münzpräggeschichte im Jahr seiner Aedilschaft (58a) ein Ereignis der persönlichen Geschichte prägen[344].

Auf den Münzen sind unterschiedliche Satteltypen und Details zu sehen. **Abb. 78a**: *šadād*-Sattel mit Brust- und Schwanzgurt. **Abb. 78b**: *šadād*-Sattel mit doppeltem Brustgurt. **Abb. 78c**: Kissensattel (?) oder Packsattel (?) mit einem einfachen Brustriemen[345]; letzterer ist in diesem Zusammenhang sehr unwahrscheinlich. Die Vorderseite der Münzen zeigt jeweils 'Jupiter in quadriga' und ist dem zweiten Aedil, P. Hypsaeus, und dem Konsul C. Hypsaeus gewidmet. Im Jahre 54a wird das Aretas-Motiv vom damaligen Aedil A. Plautius,

---

[340] HILL G.F., a.a.O. XXVIII.

[341] Ebd. Pl. XLIX, 15; KINDLER A., a.a.O. No. 1.

[342] GRUEBER H.A., Coins I, Pl. XLVIII,13.14; Pl. CXXIII,8; pl. XLIX,2; zu den ersten drei Abb. vgl. auch BULLIET R.W., a.a.O. 92, Fig. 41.

[343] Vgl. STEVENSON S.W., Dictionary; Übers. nach PLANK/VRETSKA/NEUFFERS, Vergil, Aeneis, Stuttgart 1979, 204:

> *'Bester des griechischen Volks, vor dem, nach dem Willen des Schicksals,*
> *Flehen ich sollte und reichen den Zweig, den die Binde umflochten...'*

[344] GRUEBER H.A., Coins I, 483, A 1.

[345] Auch die Römer unterschieden verschiedene Kamelsatteltypen, nämlich *epicippium* und *centunculum* als Kriegssättel (vgl. APPIAN, de Reb. Syr. c. XXXII) und *sagma cameli*, wonach die Kamele in *sagmarii* und *onerarii* unterteilt werden (vgl. BORGHESI B., Oeuvres compl. II 186; GRUEBER H.A., a.a.O. 483, A 1).

Kommandant unter Pompejus, nochmals aufgegriffen (**Abb. 78d**), nun allerdings mit der Beischrift *BACCHIVS IVDAEVS* versehen, womit entweder Aristobul als Hoherpriester von Jerusalem gemeint ist oder ein syrischer Fürst[346]. Die Vorderseite zeigt nun das Haupt der Cybele.

Nachdem das Kamel zum Status- und Machtsymbol der arabischen Könige geworden war, ist es konsequent und aussagekräftig, den unterworfenen Nabatäerkönig neben seinem Kamel kniend darzustellen.

Auf den Münzen späterer Zeit aus Syrien und Transjordanien, vor allem *Boṣrā*, ist deshalb nur noch das Kamel allein zu sehen. Der Kamelreiter taucht nie mehr auf. Dies gilt für eine Münzgruppe des L.Lollius (67-24a; **Abb. 79a-e**), die auf der Vorderseite das Haupt des Apollo, auf der Rückseite ein Kamel und die Inschrift *ΛοΛΛΙοΥ* zeigt[347], für eine Münze aus der Zeit des Kaisers Tiberius (19-23p; **Abb. 80**), wo auf der Vorderseite das Kamel und ein Mann mit Olivenzweig und Band (vgl. **Abb. 78a-d**), auf der Rückseite die Zwillinge Tiberius und Germanicus zu sehen sind, und für Münzen aus der Zeit von Antonius Pius (138-161p; **Abb. 105**)[348] und Commodus (180-192p; **Abb. 106f**)[349] aus *Boṣrā*, mit dem Kaiser oder der Stadtgottheit auf der Vorderseite, dem Kamel und dem Namen der Stadt auf der Rückseite.

Zusammengefasst gesagt, drücken die Münzen zweierlei aus:

1. Die grosse Bedeutung des Kamels für den internationalen Handel der damaligen Zeit im arabischen Raum, mit *Boṣrā* als Handelszentrum (Endpunkt einer Karawanenstrasse), und damit als Statussymbol für die arabischen Frühbeduinen.

2. Die politische Abhängigkeit dieses handelnden Wüstenvolkes vom römischen Reich, das letztlich auch in Palmyra den Tarif bestimmte.

---

[346] GRUEBER H.A., a.a.O. I 490f, A 2.

[347] ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII, 1-5; 116.

[348] SAULCY F. DE, Numismatique Pl. XXI/2; BULLIET R.W., a.a.O. 101, Fig. 44.

[349] HILL G.F., Catalogue Bd. 28, Pl. III 6.7.16 (= SAULCY F. DE, a.a.O. XXI, 5).

4. PALMYRA UND DIE ARABISCH-NOMADISCHEN RITEN

4.0. EINLEITUNG

Palmyra ist die einzige grosse Oase der syrischen Wüste, auf halbem Weg zwischen Damaskus und dem Euphrat (Mari/Dura-Europos). Diese aussergewöhnliche geographische Lage und die Fruchtbarkeit des Bodens prädestinierten den Ort zur mächtigsten antiken Handelsmetropole zwischen Orient und Okzident, zum militärisch-strategischen Zankkapfel zwischen Römern und Parthern, zum ethnisch-kulturellen Schmelztiegel von Iranern, Semiten und Hellenen. Die Blüte war zwar intensiv, aber kurz. Sie dauerte von der Zeit des Augustus bis ins Jahr 272p, als der Kaiser Aurelian die Stadt zerstörte. Tatsächlich lässt der palmyrenische Beitrag zu unserem Thema nicht an Extravaganz zu wünschen übrig, obwohl die besondere Lage der Wüstenstadt natürlich ikonographische Zeugnisse nomadischer Lebensform erwarten liess.

Es ist vorallem die Rede von einem monumentalen Relief aus dem Baᶜaltempel von Palmyra (**Abb. 86**). Dieser befand sich am Südostende der prächtigen Säulenstrasse und beherrschte mit seiner über 20'000m² grossen Plattform das Stadtbild. Das eigentliche Tempelgebäude gehört zum Typus der Knickachsheiligtümer. Zugänglich ist es über einen Treppenaufgang und einen Eingang im Westen, die Kultnischen befanden sich infolgedessen im Südteil und im Nordteil, in den beiden Breitseiten des Heiligtums[350]. Das Relief befand sich auf der Seite des südlichen Thalamos, am Dachträger des Peristyls[351] (vgl. *Fig. 4*).

Der Kontext des Reliefs spielt, wie wir sehen werden, keine unwesentliche Rolle bei seiner Interpretation, da sich sowohl auf seiner Rückseite als auch an den in der Symmetrie entsprechenden Stellen des Heiligtums Szenen befinden, die mit unserem Bild in Zusammenhang stehen könnten. Unsere Darstellung, der man etwa den Titel '*qubbā*-Prozession' oder 'Festlicher Einzug der Götter' oder auch 'Fest der Tempelauffindung' geben könnte, ist ein eigentliches Kompendium kultischer Bräuche aus der religiösen Welt des Frühbeduinentums, weshalb wir das detailreiche Relief sorgfältig beschreiben wollen.

---

[350] Zu Lage und Grundriss siehe die Pläne bei SEYRIG H./AMY R./WILL E., Le temple, I, Fig. 1 und 2, S. 5 und 7; vgl. ODENTHAL J., Syrien 305f.

[351] SEYRIG H./AMY R./WILL E., a.a.O., II, 139. Das Relief trägt die Bezeichnung 'Poutre B, face a.'. Beschreibung ebd. I, 88f.

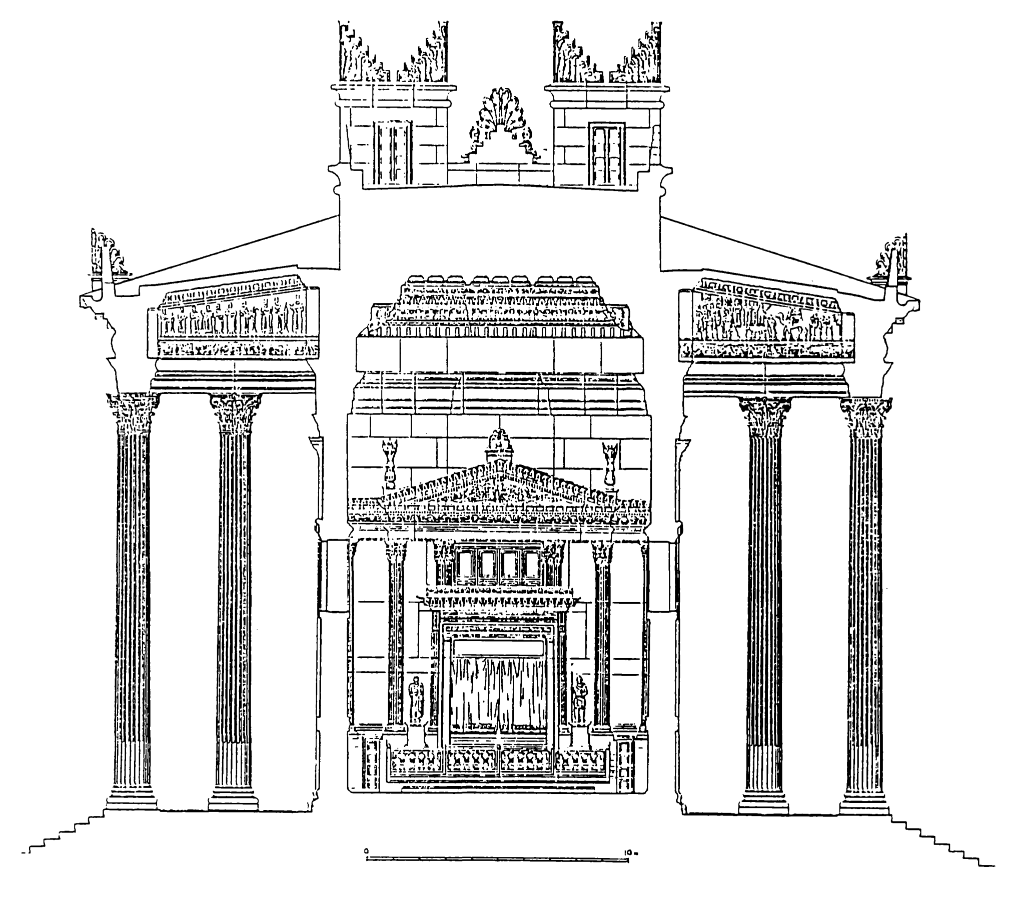


Fig. 4: Rekonstruktion des südlichen Thalamos des Baaltempels von Palmyra (1. Jh.p)

Über figürlichen und ornamentalen Friesen bewegen sich auf einer Grundlinie von rechts nach links, ein Kamel, ein Kamelführer und ein Esel. Links oben und rechts von dieser Figurengruppe stehen Frauen und Männer. Der rechte und der linke Rand des Reliefs sind stark beschädigt. Das ziemlich plumpe Kamel, über dessen Höcker ein reichverzierter Teppich mit Rhombenborten, Eckquadraten und einem 'laufenden Hund' gelegt wurde, trägt ein mit Riemen befestigtes, reichgefaltetes, bogenförmiges Zelt, das nach vorne hin offen ist und in dem man einen nicht näher bestimmbaren, hervorlugenden Gegenstand zu erkennen glaubt. Zum Zeitpunkt der Auffindung des Reliefs waren noch zahlreiche Farbspuren sichtbar[352]. Das Zeltdach leuchtete in einem intensi-

[352] Ebd. II, 143: Farbskizze.

ven Rot, der Teppich mit den geometrischen Formen war grün, gelb und rot. Am Halfter des Kamels hängt ein rundes Schmuckstück. Das Tier wird von einem Mann geführt, der die Zügel mit stolzer Gebärde in der rechten Hand über dem Kopf hält. Der seitlich wohl auf den Knauf eines langen Stockes (?) aufgestützte linke Arm sowie die gespreizten Füsse verleihen ihm zusätzliche Würde. Vor ihm einher geht ein Esel, als solcher erkenntlich am Schwanz, an den ausgeprägten Backenknochen, sowie an der Grösse[353]. Ein an seiner Nase (?) befestigter Strick hängt lose herab. Das Gebilde vor dem Esel könnte eine Figur in Kniebeugehaltung darstellen, die mit beiden Händen etwas auf den Boden stellt. Der Rest ist völlig zerstört. Links oben und rechts vom Kamel stehen sechs deutlich und zwei andeutungsweise erkennbare (Kopf unterhalb der linken Gruppe, Gewand rechts von der rechten Gruppe) Frauengestalten, die von Kopf bis Fuss völlig in Tücher gehüllt sind, welche sie mit elegant geschwungener linker Hand, den Kopf leicht geneigt, in Halsnähe zusammenhalten. Diese Gewänder waren ursprünglich blau, gelb, rot oder grün bemalt[354]. Über dem Esel und etwas links von im stehen vier Männer. Bekleidet sind sie, wie auch der Kamelführer, mit einer halblangen Tunika mit Ärmeln und einem nach hinten geworfenen Mantel, sowie mit einem um die Becken geschlagenen, wadenlangen Tuch, das oben eingerollt wird und dessen Rand ausgefranst ist. Ihre Rechte haben sie wie zum Gruss oder Segen erhoben, in der Linken halten sie auf Bauchhöhe einen Stab. Der Mann ganz rechts tanzt mit seiner merkwürdigen, anatomisch unklaren Handstellung aus der Reihe. Auffallend ist schliesslich die aufgebauschte, künstlich zerzauste Haarmähne dieser Männer.

4.1. KAMEL UND KAMELFÜHRER

Das Kamel[355] in diesem kultischen Kontext weist auf den nomadischen Ursprung der dargestellten Zeremonie hin, obwohl dieses Lasttier natürlich auch im halbnomadischen oder sesshaften Milieu in kleineren Mengen gehalten wurde (vgl. Jes 30,6; Mk 10,25par; Mt 23,4). Der Schmuck des Kamels das runde Gehänge an seinem Halfter, deutet allerdings klar in den nomadischen Bereich, denn auch von den Midianitern wird uns berichtet, dass sie ihre Tiere mit solchen Kostbarkeiten schmückten (Ri 8,21). Ob es sich in unserem Falle wie bei den Midianitern um kleine Halbmonde oder ein anderes Astralsymbol handelt oder ob es kleine Schellen sind, lässt sich natürlich nicht mehr ausmachen[356].

---

[353] SEYRIG H., SYRIA 15 (1934) 159; a.a.O. 88 beharrt aus unerfindlichen Gründen auf der Deutung als Pferd, für das höchstens die kleinen, allerdings etwas verstümmelten Ohren sprechen. DRIJVERS H.J.W., Religion 23f spricht hingegen von einem Esel.

[354] SEYRIG H./ AMY R./ WILL E., a.a.O., II, 143: Farbskizze.

[355] Zu seiner Bedeutung vgl. III 1.2.4.; 1.2.4.1.; 1.2.4.2.

[356] Vgl. VAUX R.DE, Bible et Orient 415 Anm. 3. DE VAUX verweist auf

Als Karawanentier ist das Kamel zum Prozessionstier prädestiniert. Jedenfalls erscheint das Trampeltier in der Tributparade Salmanassars III (858-824a) auf dem berühmten Schwarzen Obelisken gleich viermal[357]. Es ist dort Teil eines Kuriositätenkabinetts, das den ungeheuren Macht- und Einflussbereich des assyrischen Herrschers zum Ausdruck bringen soll. Ausgesprochen prozessionsartigen Charakter hat auch das würdevolle Dromedar im gigantischen Tributzug an der Apadanatreppe der achämenidischen Residenz in Persepolis, die unter Xerxes (486-464a) geschaffen wurde (**Abb. 77**). Es tritt mit der 20. Delegation auf, als das Ehrengeschenk der arabischen Fürsten[358]. Für eine solche Identifikation spricht jedenfalls der lange, hemdartige Kiton der Männer, der fast bis auf die Knöchel fällt. Der untere Saum ist mit Schmuckborten verziert. Die Ärmel des Rockes reichen bis zu den Ellbogen. Der faltige Überwurf lässt den rechten Arm frei und wird von einem Band mit Quaste zusammengehalten. Ferner tragen die Männer Sandalen, jedoch keine Kopfbedeckung. Die dreiköpfige Delegation wird von einem persischen Stabträger geleitet. Der mittlere Delegierte trägt ein zweites Geschenkstück, ein Textil, das wohl ungefähr ihrer eigenen Kleidung entspricht. Das Dromedar ist, wie schon das Orthostatenkamel vom Tell Halaf (vgl. **Abb. 54**) nicht im Passgang portätiert, während umgekehrt die Pferde des Tributzuges diesen für sie unnatürlichen Schritt ausführen. Im Gegensatz zu den asiatischen Trampeltieren wird das Dromedar nicht an einem mittels Nasenring befestigten Strick geführt, sondern trägt ein Geschirr, was den Kamelen auf den jüngeren palmyrenischen Darstellungen (vgl. **Abb. 88ff**; **100-104**; **109-112**) und auf dem Bodenmosaik von Kissufim (vgl. **Abb. 123**) entsprechen würde, nicht aber den älteren Kameldarstellungen der assyrischen Könige (vgl. **Abb. 57**; **67**; **70f**) und den

---

WELLHAUSEN J., Reste 165, der in seinem Kapitel über arabisches Zauberwesen von 'tönendem Schmuck' erzählt, der die bösen Geister vertreiben soll (vgl. auch Ex 28,33ff und Zach 14,20).

[357] ANEP 351, 353.

[358] Es ist bezeichnend, dass diese arabische Delegation keiner Satrapie zugeteilt werden kann. Zwar erscheint der Name Arabaya auf den Völkerlisten von Bisutum (Darius), Persepolis (Darius), *Naqš-i-Rustem* (Darius), Susa (Darius) und *Duiva*/Persepolis (Xerxes), doch die persische Steuerliste bei Herodot (3,90-94), die das ganze Herrschaftgebiet in zwanzig (fiktive) Satrapien einteilt, erfasst den arabischen Raum nicht, da die fünfte Satrapie - von Poseidon bis Ägypten - nur den Küstenstreifen abdeckt, die neunte Satrapie hingegen schon im Euphrat ihre südwestlichste Grenze hat. Die persische Verwaltung suchte in jeder Region, soweit sich das rekonstruieren lässt, nach eigenen Administrationstechniken in Zusammenarbeit mit den Notabeln der Region. Aber es war offensichtlich zu schwierig, die weit zerstreuten und mobilen Araber verwaltungsmässig zu erfassen und ihnen einen geregelten Tribut aufzuerlegen. Spätestens ab 400a verloren die Perser die Kontrolle über die Araber vollständig. - Vgl. WALSER G., Völkerschaften 27-50; BRIANT P., Nomades 167ff mit Fig. 15f; KNAUF E.A., Persian Administration 204. Zur Beschreibung : WALSER G., a.a.O. 23; 97f.

meisten byzantinischen Bodenmosaiken (vgl. **Abb. 118-121**).

Die Heiligung und Verehrung des Kamels bei den Arabern war weit verbreitet. Die *Ṭayyi'* huldigten in heidnischer Zeit einem schwarzen Kamel. Aber auch in islamischer Zeit lässt sich die mythische Kraft dieses Tiers, das den Alltag dieser Wüstenvölker bis in unsere Tage prägte, nicht verleugnen. So predigte Mohammed vom Kamelrücken herab und den *Thamūd* wird als göttliches Zeichen die Kamelstute Allahs zuteil, die heilige Freiheit geniesst (Qoran VII, 71)[359].

Der stolze Kamelführer erinnert nicht nur an den Stolz der Führer irgendwelcher Göttervehikel (vgl. III 1.2.3.), sondern hat eine genaue ikonographische Parallele in Petra und dürfte deshalb einen ganz bestimmten Typus oder eine Rolle verkörpern. A. MUSIL hat 1896 nördlich von *ed-Dēr* in Petra, neben der Türöffnung eines Kultraumes, ein Relief entdeckt (**Abb. 100a**)[360], das leider sehr stark beschädigt ist. Es zeigt links und rechts eines Kultsteines, der sich leicht erhöht in einer Nische befindet, je einen Kamelführer, der ein Dromedar am Zügel hält. Die Rekonstruktion der Kamelführer von MUSIL (**Abb. 100b**)[361] scheint mir falsch zu sein, da dem Original noch eine Handstellung zu entnehmen ist, die genau derjenigen des Kamelführers vom Palmyrarelief (s.o.) entspricht. Auch die Fussstellung scheint diesem Kanon zu entsprechen.

Womöglich handelt es sich bei dieser Männerfigur um *ʿArṣu*. Zusammen mit seinem 'meristischen' Pendant *ʿAzizu* war er in Palmyra der Patron der Kamelführer. Die beiden waren 'their mighty protectors, their strong defenders (vgl. den langen Stock/Schwert (?) auf dem Palmyrarelief!), the holy Synodiarchs'[362]. Beide hatten einen Tempel in Palmyra, gehörten also zu den wichtigsten Gottheiten der Stadt. *ʿArṣu* ist wohl arabischen Ursprungs. Die Safaiten verehrten ihn unter dem Namen *Ruḍā'/Raḍā*, der später als weibliche Gottheit neben *ʿArṣu* treten konnte[363]. *ʿAzizu*[364] stammt möglicherweise aus dem syrischen Raum, da er in Edessa, wo aber Araber regierten, zusammen mit Monimos (arab. *Munʿim*) verehrt wurde.

Ein palmyrenisches Relief (**Abb. 109**) zeigt *ʿArṣu* auf einem Kamel und *ʿAzizu* auf einem Pferd, was einiges über ihre Herkunft und Funktion aussagen

---

359 LAMMENS H., BIFAO 17 (1919), 50; 52.

360 MUSIL A., Arabia Petraea II/1, 147.

361 Ebd. 148, Fig. 117; vgl. auch SCHECK F.R., Jordanien 425, 471.

362 ROSTOVTZEFF M.I., a.a.O. 139. Vgl. zum Folgenden 138f.

363 Vgl. KNAUF E.A., Ismael², 85, 154. - Weitere synonyme Götterpaare zu *ʿArṣu* und *ʿAzizu* sind: *Abgal* und *Asad*; *Aslam* und *Asad*; *Asad* und *Saʿd*, *Schaʿar* und *Maʿan*, *Salmān* und *ʿRGY*. Vgl. SEYRIG H., SYRIA 47 (1970), 81.

364 Bemerkungen zu Nomen auf *-w* bei KNAUF E.A., Orientalia 55 (1986) 452f.

könnte. Beide Tiere sind mit prunkvollen Teppichen und Geschirrzeug ausgestattet. Die beiden Götter sind bewaffnet mit Speeren. An ihrem Sattelzeug hängt der kleine Nomadenschild mit Sternmuster. Vielleicht erinnern die sternförmigen Banner auch an den astralen Aspekt der beiden Götter als Morgen- und Abendstern. Beide waren somit Diener der Sonne: der eine (Morgenstern) geht ihr in ihrer täglichen Prozession als dienender Führer voraus, der andere (Abendstern) folgt ihr als Treiber (vgl. III 1.2.3.). Vor den beiden Karawanengöttern steht der Priester des *ʿAzizu*-Heiligtums in griechischer Kleidung (Tunika und Faltenmantel), seine Linke hält das Weihrauchkistchen, mit der rechten Hand inzensiert er. Vor ihm steht ein palmyrenischer Räucheraltar. Er ist - wie aus der Inschrift hervorgeht - der Spender dieser Weiheplatte[365]:

Für *ʿArṣu* und *ʿAzizu*, die guten Götter, die belohnen; *Baʿlai* machte [dies], Sohn des *Jarkibol*, Priester des *ʿAzizu*, des guten, barmherzigen und wohlwollenden Gottes, für seine und seiner Brüder Sicherheit; im Monat *Tišri*, im 25. Jahr (= *113p ?*). Gedenke des *Jarkai*, des Bildhauers.

Die Inschrift macht deutlich, dass die Götter als Schutzgottheiten für die vom Karawanenhandel abhängigen Händler fungierten[366]. Eine ikonographische Parallele bietet **Abb. 104**. Hier steht der Priester, wiederum inzensierend, rechts. Vom Pferd *ʿAzizu's* ist nur noch Hals und Kopf sichtbar, *ʿAzizu* ist völlig verschwunden. *ʿArṣu* sitzt, mit Schild und Speer bewaffnet, auf seinem Kamel. Sein Mantel wallt, als ob er sich im Kampf befände (vgl. **Abb. 111f**).

Eine weitere Weihetafel (**Abb. 101**) zeigt den Priester in der Mitte, wieder in derselben Räucherstellung. Die Götter stehen einander gegenüber, links und rechts des Priesters. Beide sind wiederum bewaffnet und zum Kampf bereit. Am Sattelzeug des Kamelreiters hängt zusätzlich ein Köcher für Pfeile. Der Reiter trägt im Übrigen ein Siegelhalsband iranischen Stils[367] und - wie sein Kollege auf dem Pferd - einen mächtigen Haarschopf. Neben dem Kamelgott steht geschrieben:

Gemacht von *Simʿon*, Sohn des *Maʿan*, Sohn des *Watan*, für *Saʿar* (*Saʿd?*), den Gott.

Neben dem Reitergott steht geschrieben:

Gemacht für *Simʿon*, Sohn des *Maʿan*, Sohn des *Watan*, für *Maʿan*, den Gott.'

Auf dem Sockel wurden nochmals beide Götter bezeichnet[368]:

---

365 Übersetzung nach ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), 109.

366 Vorallem die safatenischen Inschriften machen klar, dass Sicherheit und Beute die Hauptthemen der arabischen Nomadengebete waren, deren 'zivilisiertes' Echo wir aus Palmyra vernehmen: *'Oh Allat, Sicherheit und Beute!' - 'Oh Ruda, Sicherheit und Beute!' - 'Oh Gadd Ḍayf, Sicherheit und Auslieferung meiner Feinde!'* etc. Vgl. EISSFELDT O., ZDPV 104 (1954), 88-118.

367 SEYRIG H., SYRIA 26 (1949), 30 Anm. 3.

368 Übersetzung nach SCHLUMBERGER D., Palmyrène 154. - Für *Saʿar* statt *Saʿd* spricht

Diese Bilder sind diejenigen von *Maʿan* und *Saʿar*, den Göttern'.

Saʿar und *Maʿan* waren offensichtlich ein Götterpaar von der Art *ʿArṣu's* und *ʿAzizu's* . Die verschiedenen Namen für dieselben Gottheiten sind Ausdruck des arabischen Stämme- und Traditionsgemischs in Palmyra, das einen religiösen Synkretismus nach sich zog, der sich aber auffälligerweise auf die orientalische Kultur beschränkte. Eine Vermischung mit römischen Gottheiten gibt es kaum[369].

Eine sehr schöne Darstellung eines Kamelgottes stammt von einer Weiheplatte aus Dura-Europos (**Abb. 112**). Das Kamel und sein Reiter vereinigen fast alle uns schon bekannten Details: den kleinen Nomadenschild, die Lanze, den Teppich, die Zügel, die Tunica und den 'flatternden' Mantel, sowie die auffallend üppige Haarfrisur des Reiters. Bei zwei Stecken (?), die hinter dem Kamelhals hervorschauen, handelt es sich vielleicht um Ersatzlanzen. Hinter dem Fuss des Reiters wurde ein Köcher angedeutet. Der Reiter befindet sich in einer heiligen Sphäre, die durch Räucheraltar, Gaben, Baum, Halbmond und Sonnenrosette als solche gekennzeichnet ist, weshalb man ihn als Gott betrachten muss. Möglicherweise unterstreichen die Astralsymbole die Rolle des Gottes als Morgen- und Abendstern, als Akolyth von Sonne und Mond.

Des öfteren im Kontext von Sonne, Mond und Sternen finden wir die Karawanengötter *ʿArṣu* und *ʿAzizu* auf den palmyrenischen Tesserae, die zu Tausenden gefunden wurden und als Eintrittskarten für Gedenkfeiern zu Ehren eines Toten oder für Tempelfeste dienten, weshalb sich auf ihnen auch meist der Name des Gastgebers findet. Eine runde Tessera (**Abb. 95**) zeigt auf der Vorderseite die Büste des jugendlichen Sonnengottes Schamasch, gekennzeichnet durch die Strahlenkrone und seinen Namen (שמש), ferner drei Sterne. Auf der Rückseite sehen wir ein kniendes Kamel, sowie die Namen der Gastgeber, *'ʿUgailu und Maliku'*[370]. Derselbe Schamasch befindet sich auf einer weiteren Tessera (**Abb. 96**) zwischen zwei Standarten. Das Motiv der Götterstandarten stammt aus dem mesopotamischen Raum. Über dem mit Tunica und Mantelbrosche reichgekleideten Sonnengott sind wiederum Sterne erkennbar. Auf der Rückseite steht in palmyrenischer Schrift *ʿArṣu* und ein leider undeutbarer (Eigen-)name (?). Darunter befindet sich ein kniendes, beladenes Kamel, daneben der Halbmond und ein Stern. Diese Rückseite lässt vermuten, dass die Standarten neben dem Sonnengott den Morgen- und Abendstern, *ʿArṣu* und

---

die Existenz eines arabischen Götternamens *'al-Saʿir'* (vgl. WELLHAUSEN J., RESTE 59); ebd. 155.

369 Vgl. DRIJVERS H.J.W., Hatra, Palmyra und Edessa, 862f: *Baʿalshamīn* wird einmal als Jupiter Optimus Maximus bezeichnet und Aurelian unterstützte den *Malakbēl*-Kult aus Liebe zum Sol invictus.

370 ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), 116.

ʿAzizu, symbolisieren[371], als Antipoden des Sternenhimmels (vgl. die übrigen Sterne über Schamasch). Dieselben Leitsterne, *ʿArṣu* und *ʿAzizu*, die fast natürlicherweise zu den Symbolen der leitenden und schützenden Karawanengötter wurden, begrüssten auch, zu Seiten von Petras Fortuna (resp. Nike), als griechische Dioskuren den Reisenden von der imposanten Fassade von *el-ḫasnē* herunter[372]. Nur gerade durch ein beladenes Kamel und den Venusstern ist *ʿArṣu* auf einer weiteren Tessera (**Abb. 94**) symbolisiert. Auf der Rückseite steht wiederum der Name der Gastgeber[373]:

'Die Söhne von *Baʿeltai* dem Grossen'.

Abb. 93 zeigt auf der Rückseite wiederum Schamasch zwischen zwei Standarten, denn der Kopfaufsatz ist wohl weniger als Tiara[374], als vielmehr, aufgrund der Vergleichstücke, als Strahlenkranz zu deuten. Auf der Vorderseite sieht man ein gehendes, beladenes Kamel, das von einem Führer mit üppigem Haarwuchs und einem Stock in seiner Linken geführt wird[375]. Ob es sich bei der betont hoch dargestellten Kamelladung um eine *qubbā* wie auf **Abb. 86** oder um das mit einer Schabracke zugedeckte Meharistengepäck wie auf **Abb. 103f** lässt sich nicht sagen. **Abb. 92** bietet eine Parallele zur eben besprochenen Tessera. Statt mit Schamasch wurde hier der Karawanengott *ʿArṣu* allerdings mit Hadad kombiniert, dem die Stiere heilig waren. Ein Stierkopf befindet sich deshalb zu Füssen des speertragenden Gottes. Auf einer weiteren Tessera (**Abb. 97**) ist *ʿArṣu* in der klassischen Reiterpose zu sehen, wobei der Künstler noch bei dieser kleinen Tessera Wert auf die verschiedenen Errungenschaften der Reiterausrüstung legte (vgl. **Abb. 89**).

Schliesslich finden sich auf diesen Tesserae auch ungewöhnliche Motive: Auf **Abb. 98** ist ein Kamel zu sehen, das sich gerade erhebt – in der Tat eine abbildungswürdige Szene, wenn man weiss, welche Energien das Tier dafür aufwenden muss –, über ihm Schamasch als Sonnensymbol, sowie *ʿArṣu* und *ʿAzizu* als kleine Götterfigürchen. Der Kraftakt des Tieres soll wohl den Göttern zugeschrieben werden. Auf **Abb. 99** ist ein trinkendes Kamel zu sehen; über ihm eine nicht entzifferbare, unpalmyrenische Inschrift; auf der anderen Seite ein Gott (*ʿArṣu ?*)[376] der sich auf einen Speer stützt.

---

[371] Ebd. 115.

[372] Ders., Caravan cities 139.

[373] Ders., JRS 22 (1932), 114.

[374] Ebd., 115.

[375] Ders., ebd. 115, möchte in diesem Mann einen inzensierenden Priester sehen und im Stock 'a long straight garland or taenia'. Einen Räucheraltar kann man jedoch höchstens erahnen, und zu einem räuchernden Priester würde ein Räucherschiffchen besser passen als eine steckengerade Girlande (vgl. **Abb. 101; 103f**).

[376] Vgl. INGHOLT H./SEYRIG H./STARCKY J./CAQUOT A., Receuil 27, Nr. 187.

Eine sehr feine Reliefarbeit, die sich heute im Museum des Oriental Institute Cleveland befindet (**Abb. 111**), zeigt einen Kamel- und Pferdetrupp in reichem Ornat. Zu sehen sind zwei Kamele und zwei Pfernde, sowie Fragmente eines weiteren Kamels (Kopf und Hals) ganz links und eines Pferdes (Hinterläufe) ganz rechts. Die trabenden Pferde tragen feinverzierte Halfter und Zügel und einen Brustgurt mit rundem Emblem. Am Sattelzeug des hinteren Reiters hängt ein Köcher. Er selber trägt ein reichgefaltetes, bis zu den Füssen reichendes Gewand mit einem Schulterbehang, der im Winde schwungvoll flattert (vgl. **Abb. 110**; **112**). Eine Perlenkette ziert seinen Hals. Der Kopf ist unbedeckt. Die Kamele gehen mit hoch erhobenen Köpfen einher. Ihre Höcker sind mit sehr fein verzierten Teppichen bedeckt. Ein langes, unten ausgefranstes Band hängt fast bis zum Boden herab. Die Kleidung der Kamelreiter gleicht derjenigen der Pferdereiter. Es fehlt ihnen jedoch der flatternde Schulterbehang. In ihrer Linken halten sie die geschlauften Zügel der Tiere, in der rechten Hand befindet sich womöglich ein kleiner Leitstab, was sich allerdings nicht mit Sicherheit feststellen lässt. Auf der anderen Seite des Kamels scheint ein langer Stock oder ein Schwert herunterzuhängen, von dem nur noch das untere Ende sichtbar ist (vgl. **Abb. 112**). Zwei kleine Kreise am Hinterteil der Kamele, können als Schilde interpretiert werden. Trotz diesen letzten Beobachtungen unterscheidet sich diese Reiterschaft von den bisher behandelten Götterbildern durch ihr verhältnismässig friedliches Auftreten, da ihnen die Lanzen fehlen. Mangels eines anderen Göttersymbols sind die Männer wohl als Zivilisten zu deuten, denn auch eine Kampfesschilderung fällt unter den gegebenen Bedingungen ausser Betracht. Hingegen lässt sich aufgrund der prunkvollen Gewandung und Ausstaffierung der Reiter und Reittiere an eine religiöse Prozession denken. da mir Fundort und Kontext des Reliefs unbekannt sind, muss es bei der Vermutung bleiben.

Das Motiv des stolzen Kamelführers und -reiters ('chamelier'), das auf dem Schwarzen Obelisken Salmanassars III wahrscheinlich erstmals auftaucht und vorallem im nomadischen Milieu der Karawanenstädte Palmyra, Dura-Europos und Petra hohes Ansehen geniesst, findet sich auch noch in christlicher Zeit, und zwar auf den Fussbodenmosaiken palästinischer Kirchen. Hier war das Kamel sicher aus eigener Anschauung bekannt und gehörte seiner Attraktivität wegen ins Inventar der lebensfrohen 'Schöpfungsfussböden'.

Das Mosaik einer justinianischen Kirche in Kissufim (**Abb. 123**) zeigt inmitten friedlicher und kämpferischer Tierszenen ein mit vier Amphoren und anderem beladenes Kamel. Es trägt nach arabischer Sitte ein Zaumzeug und wird von einem jugendlichen Mann gezogen, der das Leitseil um seine Brust geschlagen hat. In seiner Linken trägt er einen Stab, in seiner Rechten eine Traube, an der noch ein Blatt hängt. Er ist mit einem leichten Obergewand und einem angenähten kurzen Rock bekleidet. Eine deutlich lesbare Beischrift nennt

ihn 'Orbikon'[377].

Eine Weinranke des Bodenmosaiks des 'Klosters der Jungfrau Maria' in Beth Schean (**Abb. 119**), aus derselben Zeit, umrankt Motive voller Exotik. Der mit nacktem Oberkörper dargestellte Moor trägt einen langen Rock mit Wulsteinschlag und eine Strahlenkrone, die an Schamasch erinnert (vgl. **Abb. 95f**)[378]. An einer Leitschnur führt er ein Tier, das nicht eindeutig zu identifizieren ist. Buckel und Proportionen deuten auf ein Kamel. Das gefleckte Fell und die Hörner hingegen eher auf eine Giraffe, sofern man sich nicht für einen Kameloparden entscheidet[379]. Vielleicht wollte der Künstler eine Giraffe [380] darstellen, die er jedoch nur vom Hörensagen kannte, weshalb er bei der Ausführung von einem ihm aus der Anschauung bekannten Tier, dem Kamel, ausging, was eine skurrile Mischung zur Folge hatte. Ähnliche Kameloparden, wenngleich von der Form her eindeutig als Kamele definiert, finden sich auf einem jordanischen Mosaik vom Nebo und in Madaba (**Abb. 120f**). Beide Mosaike zeigen in vier Registern Jagd- und Hirtenszenen, unter anderem mit einem Mann in typischer Jagdkleidung, der ein geflecktes Kamel am Strick führt, auf **Abb. 120** zusammen mit einem Zebra neben einem Moor mit Strauss.

Ein drittes Mosaik stammt aus dem 'grossen Palast' von Konstantinopel (**Abb. 118**), der seit Konstantin als Regierungssitz diente und z.Z. der Omajaden schon dem Verfall geweiht war. Das äusserst feine Mosaik ist demnach etwas jünger als die beiden eben besprochenen, zeigt jedoch dasselbe Motiv. Ein junger Mann mit einem Stock in der linken Hand, bekleidet mit einer langen Tunica, führt ein Kamel an einem Strick, der mittels eines Nasenrings an ihm befestigt wurde. Auf seinem buckellosen (!) Rücken sitzen zwei Kinder. Auf der linken Hand des vorderen sitzt ein zahmer Vogel, in seiner Rechten hält es einen Lenkstab. Den drei Mosaiken ist neben dem Hauptmotiv vorallem die typische Fuss- und Armstellung des ausschreitenden Kamelführers gemein, die wiederum an den palmyrenischen Kamelführer vom Baaltempel erinnert. In der byzantinischen Mosaizistik hätte sich demnach ein Motiv erhalten, das letztlich auf das nomadische Ideal des selbstbewussten, göttlichen Kamelführers

---

[377] Eine sehr ähnliche Darstellung findet sich als Fresko der Decke von Qasr Amra in Jordanien (8. Jh.). Vgl. SCHECK F.R., a.a.O., Farbtafel 38; ZAYADINE F., The Frescoes.

[378] Ein Helios im Zentrum desselben Mosaiks tragt eine ähnliche Krone.

[379] '...animal wich at first sight resembles a camel, but witch has a spotted hide and is therefore, more probably intended to represent a camelopard or giraffe.' - FITZGERALD G.M., PEFQSt (1931) 65. Der Gedanke an den Kameloparden ist gar nicht so abwegig. Jedenfalls kennt die ägyptische Bildwelt den Panther mit dem langen Hals schon z.Z. Narmers (vgl. Narmerpalette, ANEP 297) und der Reiter auf den zwei 'Panthergiraffen' wurde sogar zur Hieroglyphe mit dem Lautwert *kis*; vgl. BLACKMANN A.M., Rock Tombs I, 1 Anm. 3.

[380] Vgl. die Giraffen mit der Halsschleife in der Synagoge von Gaza; OLB II 92ff.

zurückgeht. Ein merkwürdiges Detail: das schlaufenförmige Umfassen des Leitstrickes durch den Kamelführer lässt sich schon auf dem über tausend Jahre älteren Tributzugrelief von der Apadanatreppe in Persepolis (**Abb. 77**) nachweisen!

Ein Kamelführer mit einer ganzen Karawane von insgesamt vier Kamelen findet sich schliesslich auf einem weiteren Jordanischen Mosaik aus *Dēr el-ʿAdas* (**Abb. 122**). Der Kamelführer geht zu Fuss, in seiner Rechten einen Stock, in seiner Linken das Halfterseil des vordersten Kamels. Die Halfterseile der folgenden Tiere werden am Transportgestell auf dem Kamelbuckel des Leittiers befestigt.

Fassen wir zusammen:

Seit Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends wird das Kamel regelmässig als Lasttier in Handelskarawanen verwendet. Diese besondere Verkehrsform der Wüste, sowie die fast liturgische Gravität des Kamels begünstigen das Entstehen von Prozessionen als Kristallisationspunkte religiösen Lebens und prädestinieren das Kamel zum Prozessionstier. Noch heute bildet die Pilgerfahrt nach Mekka als eine exaltierte Form der Prozession den Höhepunkt im religiösen Leben eines frommen Muslim. Wegen der ökonomischen Abhängigkeit der Bevölkerung vom Funktionieren des Karawanenhandels, der von Überfällen marginalisierter und kriegerischer Beduinen ständig bedroht war, ist die grosse Bedeutung der Karawanengötter in Palmyra, Dura, und Petra verständlich. Aufgrund der angestellten ikonographischen Vergleiche ist eine Identifiaktion des Kamelführers auf dem 'Baalrelief' mit dem Kamelgott *ʿArṣu* wahrscheinlich. Häufig tritt er aber im Sinne semitischer Merismen zusammen mit dem Reitergott *ʿAzizu* auf. Im Islam entspricht ihm der Anführer der Pilgerreise (vgl. **Abb. 124f**). Das Ikon des Kamelreiters (vgl. Kap. 4.2.) oder Kamelführers hat bis in unsere Tage nichts an Faszination verloren. So ist es denn auch nicht weiter verwunderlich, dass das Ikon auch unter den byzantinischen Mosaizisten beliebt war und sich so im 5. und 6. Jahrhundert auf diversen Kirchen- und Palastfussböden wiederfindet.

4.2. DAS TRANSPORTABLE ZELTHEILIGTUM

Der auffallendste und interessanteste Gegenstand auf dem palmyrenischen Relief ist der rote, zeltartige Aufbau auf dem Kamel. Alle Interpreten sind sich einig, dass es sich dabei um ein transportables Heiligtum, eine sogenannte *qubbā* handelt. Zu diesem Schluss gelangen sie nicht nur, weil die ganze Anordnung des Reliefs und sein Sitz im Leben auf eine religiöse Zeremonie hindeuten, sondern weil die Pioniere der Erforschung Arabiens[381] höchst in-

---

[381] Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang:

MAUNDRELL H., A Journey from Aleppo to Jerusalem; MUSIL A., Arabia Petraea III;

teressantes religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial zusammengetragen haben, das diese religiöse Ausdeutung untermauert.

Da ist zunächst das *ʿotfe*, das bei einigen Beduinenstämmen bis in unser Jahrhundert in Gebrauch war, eine Art Kamelsattel oder Kamelsänfte (*howdağ*) mit einem zeltartigen, überdimensionierten Aufbau, der mit Straussenfedern ausgeschmückt wurde (*Fig. 5 A*). Im Übrigen war das *ʿotfe* leer. Auf der Suche nach einem neuen Lagerplatz wurde es dem Stamm auf dem Rücken eines ledigen, besonders edlen Kamels vorausgeschickt. Dort, wo das Kamel sich niederliess, schlug der Verband das neue Lager auf. Das *ʿotfe* stand als Autoriätssymbol neben dem Zelt des Scheichs, wo es auch als Orakelmedium diente und einmal jährlich mit dem Blut des geschlachteten Trägerkamels bestrichen wurde (vgl. Ex 12,7). In besonders bedrohlichen Kriegssituationen wurde das *ʿotfe* mitgeführt, in dessen Gestänge nun ein jungfräuliches Mädchen des Stammes stand und - sich entblössend und Lieder singend - die Männer des Stammes zum Kampf aufmunterte. Dieses Kriegspalladium wurde nun verteidigt oder ergattert und im letzteren Fall zerstört, da dies einen Wiederaufbau nicht wieder gestattete. Die Beschreibung macht deutlich, dass das *ʿotfe* für die Beduinen ein Stammesheiligtum war, dem eine göttliche Macht innewohnte, und dem vorallem in Grenzsituationen, wo die Existenz des ihm zugeordneten Stammesverbandes auf dem Spiel stand (Wanderung, Schlacht), entscheidende Schutz-, Orakel- und Retterfunktion zukam. Aufgrund des Brauches, in Entscheidungsschlachten in der sänftenähnlichen *ʿotfe* ein Mädchen als 'stimula' mitzuführen, darf diese göttliche Macht wohl als eine ursprünglich weibliche Gottheit betrachtet werden.

Um einen Sonderfall handelt es sich beim *ʿotfe* der Rwala-Beduinen, das eigentlich nur unter seinem Eigennamen *'abu zûhr al markab'* bekannt ist und eine eigentümliche, nicht zeltartig zugespitzte, sondern nach oben sich erweiternde Form aufweist (*Fig. 5 B*). *'Abu zhûr'* scheint der 'pater aeterni saeculi'[382], der Urvater des Stammes gewesen zu sein, der zu einem 'Gott der Väter' hypostasiert wurde und im *ʿotfe* des Stammes hilfreich gegenwärtig war. Dieser heidnische Hintergrund wurde allerdings von den Rwala-Beduinen unter dem Einfluss des Islam halb vergessen und lebte nur noch im Namen des transportablen Heiligtums weiter. *'Al-markab'* bedeutet soviel wie 'bewegliches Gefährt'[383] und bezeichnet demnach den Wohnort des Gottes. *'Abu zhûr al-markab'* ist also der mobile, göttliche Erzvater der Rwala-Beduinen, dessen Gegenwart dem Stamm Segen verheisst.

LANE E.W., Modern Egyptians II; BURCKHARDT J., Travels in Arabia II; WELLHAUSEN J., Reste. - Zusammengetragen und ausgewertet wurden die Ergebnisse in: LAMMENS H., BIFAO 17 (1919), 3-101 und MORGENSTERN J., The Ark, 5-54.

382 MORGENSTERN J., a.a.O. 6.

383 Ebd. 7; von BURCKHART J.L., Notes 82f als 'Schiff' übersetzt, was insofern interessant ist, als in Ägypten das Kultschiff eines der wichtigsten Prozessionsgeräte darstellt, wobei die Herkunft dieses Brauches von den ägyptischen Festprozessionen offensichtlich ist (KRISS R./KRISS-HEINRICH H., Volksglaube I, 24f). Aber wenn auch ihre Herkunft mit derjenigen des *ʿotfe* nicht zu vergleichen ist, wie wir sehen werden, so ist doch der Sitz im Leben ein ganz ähnlicher. Ausserdem wird bei diesem Vergleichsbeispiel erneut deutlich, wie harnäckig sich heidnische Bräuche auch in neuen, 'aufgeklärten' und gereinigten Religionen konservieren.

Eine weitere, noch stärker islamische Form der *qubbe* ist das sog. *maḥmal*, das sich, insbesondere in Ägypten, bis in unser Jahrhundert[384] grosser Beliebtheit erfreute. Es handelt sich dabei um ein pyramidenförmig zugespitztes Gestell mit rechteckiger Basis, das in der Regel auf einen *howdağ* (Sänfte) oder auf einen Damensattel montiert wurde und im ungeschmückten Zustand (vgl. *Fig. 5C*) an das *ʿotfe* erinnerte. Dass im Vorläufer des *maḥmal* ursprünglich eine Frau sass, lässt sich, gemäss der Entstehungslegende des *maḥmal* vermuten, wonach *Šağarat ad-Durr*, die Lieblingssklavin und spätere Lieblingsfrau des *Sultans as-Salih*, um sich als Königin Ägyptens auszuweisen, in einem prunkvollen, von einem Kamel getragenen Zelt die Pilgerfahrt nach Mekka ausgeführt habe. In den folgenden Jahren sei dann eine leere Sänfte nach Mekka gesandt worden, die den Namen *maḥmal* erhalten habe[385]. Die Sitte wurde beibehalten. Das mit Brokat überzogene Gestell war leer. Die seitlich der Pyramidenspitze befestigten Silberkassetten enthielten jedoch zwei Exemplare des Korans in Buch- und Rollenform (*Fig. 5 D*)[386]. Das auserlesene Trägerkamel wurde nicht geritten, nur geführt und für den Rest seines Lebens nicht mehr als Arbeitstier verwendet. Der Auszug, vorallem aber die Heimkehr des *maḥmal* wurden mit einer festlichen, von Kriegern und Musikantinnen begleiteten Prozession gefeiert. Jedermann versuchte nun das so geheiligte *maḥmal* zu berühren, um seiner *'baraka'* teilhaftig zu werden. Eine Buchillustration aus dem *'Maqāmāt des al-Harīrī'* (1237p) (**Abb. 124**) zeigt den Beginn einer solchen Prozession in ihrer buntesten Farbenpracht. Das *maḥmal*-tragende Kamel ist umgeben von Kamel- und Pferdereitern, die Keulen schwingen, bewimpelte Stangen schwenken und in einfache Hörner blasen. Das Kamel wurde von einem Kamelführer geleitet, den so etwas wie ein Heiligenschein umgibt[387]. Wie sein Gehilfe, der das Kamel antreibt, ist er mit einem langen Stab ausgerüstet. Inhaltlich fast unverändert, wenn auch im Stil vollkommen verschieden, präsentiert sich dieselbe Szene 700 Jahre später an der Hauswand eines ägyptischen *'Hadschi'* (Mekkapilgerer) (**Abb. 125**), obwohl es nun Dampfschiff und Eisenbahn sind, die die Pilgerer befördern. Der Kamelprozession geht ein Regiment der Armee voran[388]. Es folgt der Kamelführer in langem, traditionellem Gewand, mit der einen Hand die Kamelzügel haltend, in der anderen eine Fahne oder Standarte tragend. Hinter dem Kamel mit dem *maḥmal* folgen, durch Leinen verbunden, zwei Kamele mit Musikanten oder Musikantinnen (?), die auf bequemen Sitzen thronen. Der/die Vordere spielt auf einer Flöte oder Oboe, der/die Hintere rührt eine Handtrommel. Gerade die Musikanten dürften bei den Wahhabiten den Ausschlag dafür gegeben haben, die *maḥmal*-Prozessionen abzuschaffen, da der Islam jegliches

---

[384] Die Prozession findet seit 1937 aufgrund des Einflusses der reformistischen Wahhabiten nicht mehr statt; vgl. KRISS R./KRISS-HEINRICH H., a.a.O. I, 26.

[385] Ebd. I, 25; vgl. LANE E.W., a.a.O. II, 66.

[386] Beschreibung und Abbildung gemäss LANE E.W., a.a.O. 202f.

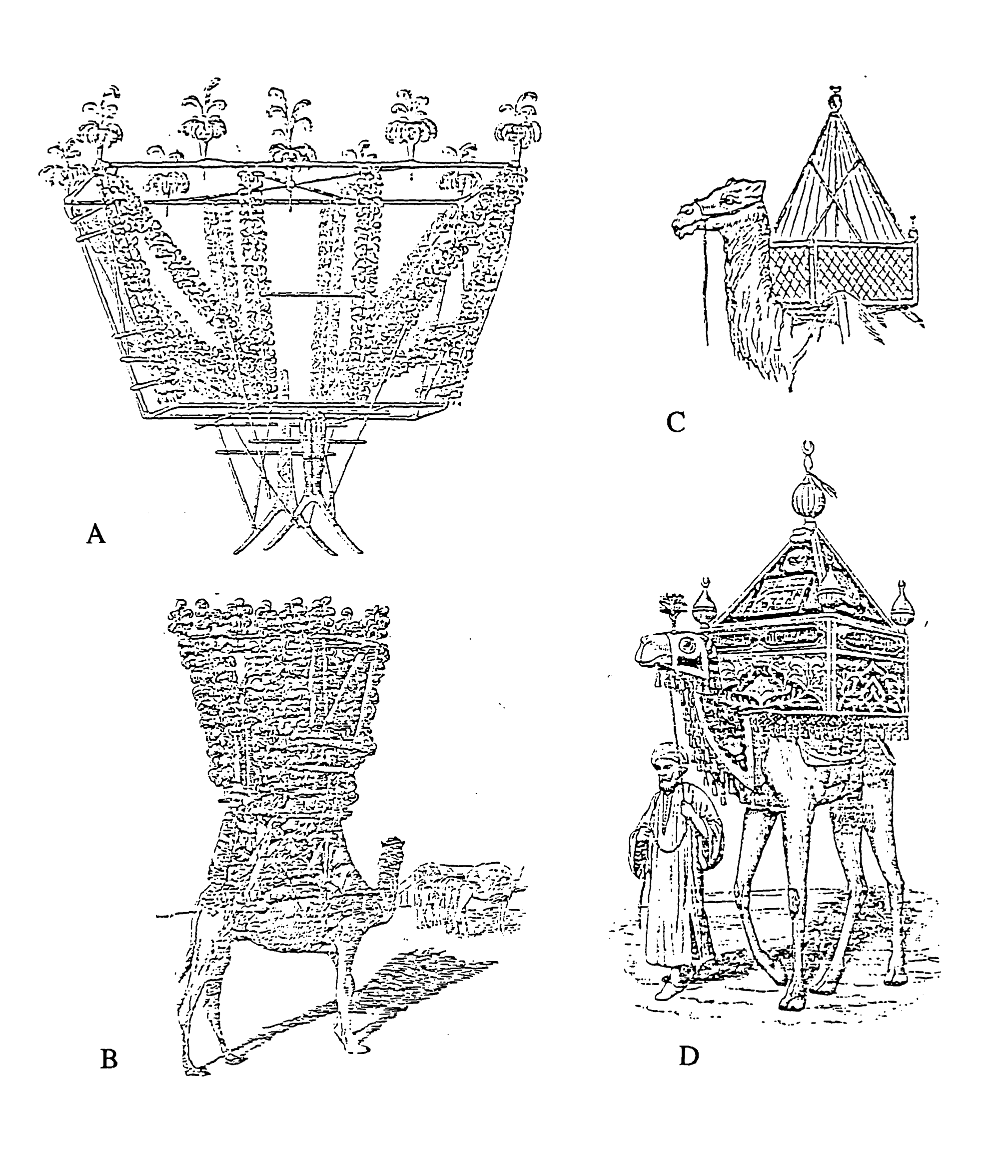
[387] Diesem (heiligen?) Kamelführer sind die ober- und unterhalb der Illustration angeführten Verse in den Mund gelegt (Übersetzung nach Joseph Alobiadi):

Der Kamelführer setzte sich in Bewegung und rezitierte: Deine Pilgerreise sei nicht eine nächtlich überstürzte, dein nächtlicher Aufbruch sein nicht hastig, sondern die Pilgerfahrt halte dich dazu an, dass du das 'Haus des hl. Bezirkes' [= Gotteshaus, Kaaba] *ständig ins Auge fassest, die Pilgerreise sei dir kein Vorwand, sondern begehe sie mit Gerechtigkeit in deiner Brust, die Gerechtigkeit entspringe deinem Weg.'*

Vgl. zum Kamelführer auch 3.1.

[388] Vgl. auch LANE E.W., a.a.O. 204.

Fig. 5: Beduinische und kryptoislamische Kamelpalladien: A: ʿotfe; MORGENSTERN J., The Ark 28; B: abu zhûr al markab; MORGENSTERN, The Ark 28; C: maḥmal (Gestell); MORGENSTERN J., The Ark 50; D: maḥmal (im vollen Ornat; LANE E.W., Manners II, 202.



rituelle Flötenspiel verwirft, obwohl ausgerechnet bei der Ankunft des *maḥmal* in Mekka zwei Flötenspieler(-innen?), *ṭabbālūn/ṭabbālāt*, eine entscheidende Rolle spielen. Der ganze Kummer dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, dass das Flötenspiel bei den Semiten in der Regel den Frauen vorbehalten war, die man jedoch aus allen religiösen Riten möglichst fernhalten wollte. Fast alle Elemente dieser Prozession (*maḥmal* mit zwei Koranexemplaren, die *'baraka'*, die Musikantinnen, das Kamel und der Kamelführer) haben – wie gleich gezeigt wird – ihren Ursprung in vorislamischer Zeit, im Kontext der *qubbā*. Den direktesten Zusammenhang zwischen dem *maḥmal* und der vorislamischen *qubbā* schafft das Wort *maḥmal* selbst, das sich von arab. *ḥamala* herleitet, womit u.a. auch das Herbeischaffen der beiden Göttinnen *al-Lāt* und *al-ʿUzzā* in ihrem Zelt durch *Abu Sufyān*, den Anführer der Qoraisch in Mekka in der Entscheidungsschlacht von Ohod bezeichnet wurde[389].

Qubbā ist die Bezeichnung für das rote Lederrundzelt der Protobeduinen (vgl. **Abb. 53b**; **66**/Block 9f), das in der konservativen Hochzeitszeremonie bis in rezente Zeit Verwendung fand[390] und im 7./6. Jh.a vom frühbeduinischen schwarzen Langzelt aus Ziegenhaar abgelöst wurde (s.u. III 1.4.1). In verkleinerter Form konnte dieses Zelt aber in vorislamischer Zeit auch als transportabler Götterschrein von Nomaden verwendet werden[391], die ihn auf einem Frauensattel, beziehungsweise auf einer Frauensänfte, montierten.

Die älteste bekannte Darstellung einer Frau in einer Kamelsänfte stammt aus persischer Zeit und vom Tell Halaf (**Abb. 72**)[392]. Die stark stilisierte Terrakottafigur besteht nur aus den Beinen des Tieres und dem Buckel, auf dem sich ein Korb mit zwei hohen Seitenwänden befindet, aus dem die Büste einer Frau mit langem Haar und fast verklärtem Blick schaut. Die Vermutung, dass schon hier eine Göttin dargestellt wurde, wird bestärkt durch einen stilistisch ähnlich gearbeiteten Tambourspieler auf einem Kamel, ebenfalls in Terrakotta-Ausführung (**Abb. 73**)[393]. Beide Motive finden sich in abgewandelter Form im syrischen Raum in römischer Zeit wieder (s.u.). Man könnte sich also die modellartige Nachbildung einer heiligen Prozession vorstellen, die als privater religiöser Schmuck verwendet wurde.

---

389 LAMMENS H., a.a.O. 63.

390 Vgl. KNAUF E.A., Ismael^2, 24 mit A 105; DERS., Midian 163 mit A 694.

391 Vgl. dazu die mit einem roten Tuch bedeckten Gesetzestafeln in der Synagoge von Dura-Europos (s.u.; **Abb. 117**) und die rote Massebe von Arad, resp. die blutbestrichenen Bethylen der *al-ʿUzzā* (WELLHAUSEN J., a.a.O. 43).

392 OPPENHEIM M. FREIH. V., Tell Halaf IV,15; Taf. 17/Nr. 141; Hinweis bei GALLING K., BRL^2 354. Bei der singulären **Abb. 23** handelt es sich hingegen wohl um das Motiv der hl. Hochzeit (Weiteres bei WINTER U., OBO 53 [1983] 365f).

393 OPPENHEIM M. FREIH. V., a.a.O. Taf. 17/Nr. 137.

Im Gegensatz zu den beschriebenen islamischen Vergleichsobjekten war die *qubbā* nicht leer, sondern enthielt in der Regel zwei Bethyle, also heilige Steine, die eine Gottheit verkörperten. So ist es nicht weiter erstaunlich, dass statt der Bethyle im syrischen Raum auch die Gottheiten in anthropomorpher Form in der Sänfte anwesend sein konnten[394]. Am bekanntesten sind solche Transporte der *al-Lāt* und *al-ʿUzzā*[395]. Die *qubbā* war demnach das bewegliche Haus dieser beiden Göttinnen, die sich grosser Beliebtheit erfreuten[396].

An diese Konstellation hat man wohl bei einer Terrakotta aus dem syrischen Raum zu denken (**Abb. 113**). Sie zeigt zwei reichgekleidete, mit einer Turmkrone geschmückte Frauen, ihre Rechte segnend erhoben, in einer Kamelsänfte sitzend[397]. Das seitliche Sitzen ist künstlerische Konvention. In natura hat man sich die Göttinnen links und rechts des Kamelbuckel, nach vorne schauend, vorzustellen. Die Frauen sassen ursprünglich unter einem Zeltdach, von dem allerdings nur noch die Ansätze erkennbar sind.

Dieses Zeltdach ist bei einer sehr ähnlichen Terrakotta aus demselben Raum noch völlig erhalten (**Abb. 114**). In der Sänfte scheint ein Liegebett zu stehen, dessen Füsse über den Sänftenrand ragen. Auf ihm sitzen zwei musizierende Frauen in dekolletierten Kleidern. Die eine spielt die Doppelflöte, die andere schlägt auf ein Tambourin. Es besteht kaum ein Zweifel, dass es sich bei diesen Musikantinnen um die *ṭabbālāt* handelt, die zur weiblichen Eskorte gehörten, die den *qubbā*-Umzug begleiteten und im Kampf die Männer anfeuerten[398]. Die

---

[394] Schon WELLHAUSEN J., a.a.O. 72 stellte fest, dass alle Personifikationen arabischer Gottheiten aus Syrien stammen; vgl. MORGENSTERN J., a.a.O. 73.

[395] LAMMENS H., a.a.O. 54ff; MORGENSTERN J., a.a.O. 72. Bethyle der *al-ʿUzzā* oder Darstellungen solcher wurden (nach WENNING R., NTOA 3 [1987]) an folgenden Orten gefunden: Auf Münzen aus *Boṣrā* (ebd. F 7), als sog. Augenidolstele in *Madāʾin Ṣāliḥ* (ebd. Q 47), als Obelisk auf dem *Zibb ʿAṭūf* (ebd. Petra 13), als Stelendarstellung mit Beischrift im *Eṣ-Ṣiyyagh* (ebd. Petra 24) und ev. auch auf dem *Sidd el-Maʿāǧīn* (ebd. Petra 35), sowie als Stelennische auf *El-Ḥubṭa* (ebd. Petra 38). Andere Indizien einer *al-ʿUzzā*-Verehrung fanden sich ferner auf Kos (ebd. A 7), in der *Ḫirbet et-Tannūr* (ebd. M 65), auf dem *Ǧebel Ramm* (ebd. O 19), in *Ruwāfa* (ebd. P 11), Elusa (ebd. X 8), Mampsis (ebd. X 28), Oboda (ebd. X 88), *Qaṣr Gheṭ* (ebd. Y 9), *Šeḫ es-Sidre* (ebd. Z 31), im *Wadi Mukatteb* (ebd. Z 37) und schliesslich in Petras City (ebd. Petra 14d). Neu aufgefundene *al-ʿUzzā*-Stelen wurden ausserdem mit guten Umzeichnungen von M. LINDNER in ZDPV 104 (1988), 84-91 zusammengestellt.

[396] WELLHAUSEN J., a.a.O. 29-45; vgl. Qoran 53,19!

[397] CUMONT F., Etudes syriennes 265ff. Cumont glaubt aufgrund der ikonographischen Verwandtschaft der beiden Frauen mit den Tychen (Stadtschutzgöttinnen), wie sie häufig auf stadteigenen Münzen erscheinen, hier das 'zweifache Schicksal' ('double fortune'), die glückbringenden Planeten Jupiter und Venus in syrischer Gestalt vor sich zu haben. Für *al-Lāt* und *al-ʿUzzā* entscheidet sich hingegen auch WINTER U., Frau, 485f.

[398] LAMMENS H., a.a.O. 56f.

Musikantinnen tauchen, wie wir gesehen haben, auch bei den *maḥmal*-Prozessionen wieder auf. Diese festlichen und von ekstatischer Fröhlichkeit und Begeisterung gekennzeichneten Eskorten waren es wohl, die Mohammed zur Verurteilung der Prozessonsfeste veranlasste (vgl. Qoran 8,35)[399].

Eine weitere Terrakotta (**Abb. 115**) zeigt zwei *tabbālāt* in einer am Boden stehenden *qubbā*. Ihre Kleidung ist mit derjenigen der Musikantinnen von **Abb. 114** fast identisch. Sie tragen zusätzlich Amulette wie die Göttinnen von **Abb. 113**. Stilistisch sehr ähnlich gearbeitet sind drei Musikantinnen (**Abb. 108**)[400], die barfüssig auf kleinen Podesten stehen und die Doppelflöte, Harfe und Leier (beachte das Plektrum) spielen. Sie befinden sich zwar nicht in einer *qubbā*, bezeugen aber das Musizieren der Frauen. Die Gruppe stammt aus Petra[401].

Eine letzte syrische Terrakotta (**Abb. 116**) zeigt ein stark stilisiertes Pferd in orientalischem Stil, auf dem sich eine *qubbā* befindet, in der ein nacktes Mädchen mit gelösten Haaren steht, eine Darstellung, die natürlich sofort an die Funktion von *qubbā* und *ʿotfe* in Entscheidungsschlachten erinnert (s.o.).

Um dem teilweise ausgearteten Bethylenkult ein Ende zu bereiten setzte Mohammed auf seinen Kriegszügen statt der Steine seine Lieblingsfrau *ʿĀʾiša* in die Sänfte, was aber wohl eher eine Anthropomorphisierung des Götterverständnisses, denn eine Entpaganisierung zur Folge hatte[402]. In der Tat war eine Ausrottung des *qubbā*-Wesens trotz grössten Anstrengungen nicht möglich. Stattdessen erfuhr das transportable Heiligtum, wie wir gesehen haben, verschiedene Uminterpretierungen, sei es nun in der säkularisierten Form des *ʿotfe* oder im Prozessionsheiligtum des *maḥmal*. Die Prozession als das kultische Ereignis 'par exellence' im arabischen Raum war zu eng mit der *qubbā* verbunden. Zur Lade des AT vgl. III 1.5.3.1.

4.3. DER INSPIRIERTE ESEL

Die palmyrenische *qubbā*-Prozession wird angeführt von einem unberittenen Esel. Es handelt sich wohl um ein Tier, in dem sich der göttliche Wille kundtun sollte, ein Motiv, das in mittelalterlichen und antiken Legenden weit verbreitet war. Ochsen führen den heiligen Cyrill von Gortyne zu dem von Gott auserkorenen Marterplatz. Ein Tier verkündet den Ort, wo der heilige Theodor, der Syceote, begraben sein will. Ochsen bezeichnen den Ort auf Zypern, wo dem

---

399 Ebd. 64.

400 DER KÖNIGSWEG, Nr. 232.

401 Eine Parallele ist aus Nordsyrien bezeugt. Die dort dargestelleten zwei Frauen sind ähnlich gekleidet und spielen die Doppelflöte und die Handpauke (LAND DES BAAL, Nr. 209; ohne Abb.; Damaskus, Nationalmuseum 3248/7003).

402 Ebd. 47.

heiligen Auxentius eine Kirche erstellt werden soll, indem sie seine Reliquien an den Ort bringen[403]. Die Gebeine des heiligen Menas werden von einem Kamel an einen Ort in Mareotiden gebracht, wo man eine Basilika errichtete. Und aus Aleppo wird berichtet, dass sich ein Kamel, das einen heiligen Stein transportierte, sich weigerte, weiterzugehen und sich niederliess, worauf man ebenda ein Gebethaus baute, wo man den Stein verehrte[404].

Im AT werden uns auch Geschichten mit göttlich inspirierten Tieren erzählt. Die Erzählung von 'Bileams Eselin' (Num 22,22-35) macht deutlich, dass das animalische Wesen unter Umständen hellsichtiger ist als der oft verstockte Mensch und dass Gottes Offenbarung nicht eine rein rationale ist. Zum anderen muss hier die schon diskutierte Erzählung von der Heimkehr der Lade aus dem Philisterland nochmals erwähnt werden (1 Sam 6,7-12). Hier ist es ein Gespann milchender Kühe, das vom göttlichen Geist erfüllt die Lade stracks den Israeliten zuführt. So ist es wohl auch kein Zufall, dass in Jes 1,3 gerade der Stier und der Esel gepriesen werden als Tiere, die um die rechter Ordnung wissen (im Gegensatz zum Menschen). Der Esel ist bis in unsere Tage für sein ausgezeichnetes Weg- und Ortserinnerungsvermögen bekannt und geschätzt. Die Anachoreten von der Hyrkania hatten einen Esel, der ihnen das Gemüse selbständig abholte[405] und die arabischen Karawanenführer bedienten sich gerne eines Esels als Leittier, da dieser eine einmal gegangene Route genau im Gedächtnis behält. Möglicherweise wurde auch die Bundeslade, die den Israeliten während der Wüstenwanderung vorausging (vgl. Num 10,35), von einem göttlich inspirierten Tier getragen. Mose begleitet den Aufbruch und die Ankunft der Lade in priesterlicher Funktion mit rituellen Sprüchen.

Der Esel auf dem Palmyrarelief ist eine Art Schlüsselfigur, denn seine Anwesenheit lässt darauf schliessen, dass hier wohl nicht ein jährlich wiederkehrendes kultisches Fest dargestellt wurde, sondern ein einmaliges, von göttlicher Inspiration gelenktes Ereignis, wohl die Gründung des Baalheiligtums, wobei natürlich nicht auszuschliessen ist, dass ein jährlich gefeiertes Fest an dieses Ereignis erinnerte.

4.4. DIE VERSCHLEIERTEN FRAUEN

Dass im Umfeld der *qubbā* vom Baalstempel in Palmyra Frauen auftreten, war zu erwarten, da diese ja, wie wir gesehen haben, als Musikantinnen zum Begleitinventar der Prozession gehörten (vgl. **Abb. 113-116**) oder das Ladeheiligtum betreuten (vgl. Ex 38,8; 1 Sam 2,22 M) oder das göttliche *ʿotfe*-Mädchen begleiteten. In diesem eher erotisch angehauchten Kontext hätte man (?!)

---

[403] DELAHAYE H., Légendes 33f; vgl. FRAZER, Pausanias V, 241.

[404] SEYRIG H./ AMY R./WILL E., Temple 88f.

[405] OLB II, 453.

nun alles erwartet, nur keine von Kopf bis Fuss verschleierten Frauen[406]. Eine Interpretation als Trauerkleidung muss wegen den bunten Farben der Gewänder verworfen werden. Auch die Unreinheit der Frau oder ein Initiationsritus sind schlechte Argumente, letzteres, da die Frauen ja nur Zuschauerinnen sind, ersteres, gerade weil sie Zuschauerinnen sind. Die einfachste und letztlich wohl auch plausibelste Erklärung der Verschleierung wird wohl sein, dass man sie als normale Erscheinungsform des öffentlichen Auftretens im Palmyra des ersten Jahrhunderts betrachtet[407]. In der Tat muss die Forderung Mohammeds, dass die Frauen sich verschleiern sollen (Qoran 33,52; 24,21) eher als Sanktionierung eines bestehenden Brauches denn als unvermittelte Einführung einer neuen Regel verstanden werden. Nicht nur die frühe islamische Dichtung (bspw. die *Mufaddaliyat*) erwähnt den Schleier und das mit Tüchern bedeckte *howdağ*, was die Haut der Araberinnen weiss erhalten und sie den begehrlichen Blicken der Männer entziehen soll. Es finden sich schon Belege aus dem 6. Jh. (*Nabiga* und christliche Yemenitinnen), vorallem aber eine Stelle aus der Mischna, Schabb VI,6, die den arabischen Jüdinnen das Tragen eines Schleiers gestattet! Und Tertullian (De virginibus velandis XVII) empfiehlt den christlichen Jungfrauen die Araberinnen als gutes Beispiel, die sich lieber des Schattens erfreuen als sich den Blicken aussetzen. Mit diesen Textzeugen sind wir aber dem palmyrenischen Relief zeitlich schon recht nahe gekommen. Zudem finden sich auch ikonographische Belege des Schleiertragens. Auf dem Wandbild 'Das Opfer von Conon' in Dura-Europos ist eine Frau zu sehen, die einen zurückgeschlagenen Schleier trägt[408]. Ferner deutet die Handstellung der Frauen auf palmyrenischen Porträtbüsten in Gesichtshöhe auf ein schamhaftes Zurückziehen des normalerweise getragenen Schleiers[409]. Die nächste Parallele zu den verschleierten Frauen auf dem Palmyra-Relief sind aber zwei verschleierte Frauen in der Nekropole von Qweilbeh, wo sie in einer Vignette über dem Kapitell einer Scheinarchitekturmalerei zu sehen sind (2. Jh. p)[410]. Faltenwurf und Körperhaltung stimmen genau mit den Figuren auf dem Relief überein.

---

[406] In einer lebhaften, rekonstruktionsartigen Beschreibung einer vorislamischen *qubbā*-Prozession kommt H. LAMMENS jedenfalls auch zu einem anderen 'Resultat': 'On se figure l'encombrement des ruelles étroites, les cortèges promenant les bétyles des quartiers, le défilé des chameaux avec leurs qobbas branlants aux éclatantes couleurs, guidé par les chefs des familles aristocratiques, cependant que, derrière les dromadaires sacrés, des femmes, chevelure au vent, battent avex frénésie au tambourin et poussent des cris de joie, pour déboucher enfin sur le parvis de la kaᶜaba.' LAMMENS H., a.a.O. 64.

[407] Diese Ansicht vertritt de VAUX, auf den ich mich in diesem Abschnitt im Wesentlichen stütze. VAUX R. DE, Bible et Orient 407-423 (= RB 44 [1935], 397-412).

[408] Ebd. Pl. X, 4.

[409] Ebd. Pl. X, 3.

[410] VIBERT C./BARBET A., ADAJ 26 (1982), 67-83; DER KÖNIGSWEG, 257.

Das Verschleiern der Frauen ist also keine islamische Erfindung, sondern eine relativ alte arabische Sitte (vgl. bereits **Abb. 58f**), die über den nomadischen Karawanenhandel Eingang in die stark von arabischer Kultur geprägte Oasenstadt Palmyra gefunden hat und der man, zumindest bei dieser stark arabisch-nomadisch geprägten Zeremonie huldigte, sei es nun, dass auswärtige Beduinen zugegen waren, sei es, dass die palmyrenischen Frauen sich so ihrer Herkunft erinnerten. Religiöse Zeremonien haben ja bekanntlich einen extrem konservativen Charakter (vgl. katholische Priesterkleidung etc.).

4.5. DIE VIER MÄNNER

Schon dem Erstbeschreiber des Reliefs fiel die künstliche Unordnung der Haare der Männer auf[411]. Während sonst auf palmyrenischen Skulpturen der Frisur grosse Sorgfalt geschenkt wird, haben die Männer nichts als einen üppigen Haarbalg, der schon fast einem Heiligenschein gleichkommt. Diese Aufmachung hat ihren Grund wohl im dargestellten Anlass, der arabischen Kultprozession, die - wie wir nun schon mehrmals feststellten - die nomadische Vergangenheit, den gemeinsamen beduinischen Ursprung der Anwesenden in der religiösen Zeremonie vergegenwärtigt. Die Haartracht des Nomaden ist aber in der Tat nichts anderes als ein dichter, ungepflegter, krauser Haarschopf, ein Tatbestand, der natürlich nur dem 'zivilisierten' und deshalb an Toilette gewöhnten Menschen auffällt. Auffallendes Merkmal der nomadischen Tributbringer von **Abb. 7-14** war für die Ägypter, nebst seiner Hagerkeit, seine wilde Haarpracht. Die Hungernden von **Abb. 3f** lausen sich gegenseitig ihre zum abgemagerten Körper seltsam kontrastierende Haarmasse. Die vier Männer und auch der Kamelführer vom Palmyrarelief sind also wohl als arabische Nomaden[412] zu deuten, und zwar als Nomadenfürsten, denn der kleine Stock, den sie in ihrer linken Hand tragen, ist wohl nichts anderes als der Esel- oder Kamelleitstab, das Szepter der Wüstenfürsten (vgl. 3.1.; **Abb. 16-18**)[413].

---

411 SEYRIG H., Syria 15 (1934), 161.

412 E.W. LANE hat uns eine in diesem Zusammenhang höchst bemerkenswerte Notiz überliefert, die zeigt, dass man sich noch bei den *maḥmal*-Prozessionen im letzten Jahrhundert der nomadischen Herkunft des Brauches bewusst war. Er beschreibt die Heimkehr des *maḥmal*, 'which was followed, as ursual by a singular character: this was a long-haired, browny, swarthy fellow, called "sheykh el-Gemel" (or sheykh of the camel), almost entirely naked, having only a pair of old trowsers; he was mounted on a camel, and was incessantly rolling his head.' A.a.O. 204.

413 Vgl. dazu und zum Haarschopf VAUX R. DE, a.a.O. 416. - Auch zum Kamellenkstab als Szepter findet sich ein illustrativer Text beim englischen Wüstenfuchs des 19. Jh. Charles M. Doughty; 'Sobald ein neuer Lagerplatz erreicht ist, versammeln sich die Scheichs und die angesehenen Leute im Zelt des obersten Scheichs oder in einem anderen Häuptlingszelt. Dort trinken sie Kaffee, wobei die meisten den Kamelstock, *mishaab*, *mehjan* oder *bakhorra*, wie

Bei den vier Männern handelt es sich aber nicht um irgendwelche neugierige Nomadenfürsten. Allein die segnende Handgeste deutet ihre besondere Funktion in der dargestellten Konstellation an. Ich glaube, dass die sehr ähnlich dargestellten drei Männer mit den griechischen Gewändern auf einem Fresko aus Dura-Europos (**Abb. 117**) eine Parallele bilden, die bei der Deutung helfen könnte. Wie die palmyrenischen Männer assistieren sie eine Prozession im Hintergrund der Szene. Wie diese ziehen sie die linke Hand an sich, während die Rechte einen segnenden Gestus ausübt. Man könnte sie einfach als Dagonspriester betrachten oder, was sinnvoller wäre, als die Philisterfürsten, müsste dann aber fünf an der Zahl erwarten (vgl. 1 Sam 6,4). Aufgrund des schon erwähnten Einflusses philonischer Theologie auf die Darstellungen der Synagoge von Dura-Europos ist es deshalb sinnvoller, in den Männern eine Erscheinungsform Gottes zu sehen, nämlich die drei Männer von Mamre (Gen 18), die Philo explizit mit der Lade und den beiden Cherubim (Deo 5) in Zusammenhang bringt, und die hier die Leitung der Rinder übernehmen[414]. In diesem Sinne wären wohl auch die segnenden Gestalten des Palmyrareliefs als Götter oder - in diesem arabisch-nomadischen Kontext - als göttliche Ahnväter zu deuten, unter deren Patronat sich die Prozession abspielt (vgl. Zusammenfassung).

4.6. ZUSAMMENFASSUNG

Da das Relief vom Baʿalstempel in Palmyra alle nur denkbaren Besonderheiten früharabischer Kultfrömmigkeit auf engstem Raum vereinigt, diente es uns als Ausgangspunkt für die Ausführungen zum reichhaltigen Bildmaterial dieses Kapitels. Was wir zergliedert haben, soll abschliessend, durch neue Erkenntnisse bereichert, wieder zusammengesetzt werden.

Drei palmyrenische und griechische Inschriften lassen kaum daran zweifeln, dass Palmyra - ähnlich wie Rom und andere Städte - die Gründung eines Vierstämmebundes ist[415]. Die Abkömmlinge dieser Stämme bildeten eine Art Patriziat in der palmyrenischen Stadtgesellschaft, das allerdings im Bewusstsein der Palmyrener immer mehr verblasste. Weitere Inschriften besagen, dass jedem

---

ein Szepter in der Hand halten (ein Sitte, die noch aus dem Altertum stammt) [sic!].' - Zitiert nach ders., Reisen in Arabia Deserta, 74.

[414] Vgl. GOODENOUGH E.R., Symbolism 91-96.

[415] Vgl. dazu SCHLUMBERGER D., SYRIA 48 (1971) 121-133. - Bei den vier Stämmen handelt es sich um die Komarenier/Komiten, die Mattabolier und wahrscheinlich um die Maʿazyan und die Mithenier. Sie unterscheiden sich von den übrigen in Palmyra vertretenen Stämmen dadurch, dass sie als einzige das Prädikat *φυλη* tragen. Auch wird in einer Inschrift das palmyrenische D[Y]MN BNY M'ZYN im griechischen Paralleltext einfach mit *Παλμυρην[όν]* übersetzt.

Stamm ein Heiligtum gehörte. Die vier Heiligtümer waren der Zeustempel (*Baʿal-Schamin*), der Heilige Wald (Heiligtum von *Aglibol* und *Malkabel*), der Arestempel (*ʿArṣu*) und das Atargatisheiligtum (Nebo)[416]. Das Fehlen des grossen Baʿalstempels in dieser illustren Reihe hängt damit zusammen, dass er die Funktion eines Nationalheiligtums, das keinem der Stämme gehörte, sondern im Gegenteil ihre Konföderation religiös überhöhte und bekräftigte. Zieht man des weiteren in Betracht, dass auf der Rückseite des Palmyrareliefs vier Gruppen zu je drei Priestern auf einem je eigenen Räucheraltar ein Rauchopfer darbringen, so kommt man fast nicht mehr umhin, das Palmyrarelief als Gründungslegende des palmyrenischen Vierstämmeheiligtums zu deuten, eine These, die ausserdem durch die Tatsache gestützt wird, dass ein weiterer Trägerbalken des Peristyls mit einem Relief geschmückt war, das das Heiligtum von *Aglibol* und *Malkabel* darstellte, eines der vier Stammesheiligtümer also. Es lässt sich mit guten Gründen annehmen, dass die nicht erhaltenen Reliefs die drei übrigen Stammesheilgtümer darstellten. Nur so hat die Illustration fremder Götter am Baʿalstempel einen Sinn.

Der Ort dieses Vierstämmeheiligtums wurde durch die freie Wahl eines göttlich inspirierten Esels bestimmt. die vier Männer im Hintergrund der Szene wird man wohl am ehesten mit den vier (Ur-)Scheichs der Stämme von Palmyra identifizieren, wobei ihnen die ikonographische Ausgestaltung den Status von Erzvätern, von göttlichen Ahnen (vgl. auch *'abu-zhûr-al-markab'*) verliehen hat. Dass der Kamelführer, der noch in *maḥmal*-Prozessionen jüngster Zeit eine fast priesterliche Autorität war, die Züge des Gottes *ʿArṣu* angenommen hat, versteht sich in der Karawanenstadt Palmyra fast von selbst, Die niederkniende Person vor dem Esel kann im Kontext einer Gründungslegende schliesslich als Grundsteinleger interpretiert werden. Auf diesem sollte das 'Haus Gottes' erbaut werden, das in der nomadisch-archaischen Form eines tragbaren Heiligtums herbeigeführt wurde.

Dass dieses legendarische Ereignis alljährlich mit einer grossen, festlichen Erinnerungsprozession begangen wurde, wobei man sich des alten Bundes und der nomadischen Herkunft erinnerte (vgl. die traditionellen Gewänder der Frauen und die langen beduinischen Haare der Männer), liegt bei der Prozessionsfreudigkeit der Araber auf der Hand[417]. Die Palmyrener hatten sich durch städtische Lebensart von ihrer ursprünglichen nomadischen Frömmigkeit entfernt. Der Tempel und eine Priesterkaste hatten die einfache Lade und den bescheidenen Orakelpriester längst verdrängt. Aber im traditionalistisch-konservativen Kult blieben die alten Elemente präsent und erinnerten als archaische

---

[416] Die einschlägige Inschrift lautet (über. nach SCHLUMBERGER D., a.a.O. 125): *'Eine Karawane hat für Soados 4 Statuen errichtet in Anerkennung seiner Verdienste, seines Adels und seiner Frömmigkeit. Eine hier, im Zeusheiligtum, eine im Heiligen Wald, eine im Aresheiligtum und die vierte im Atargatisheiligtum.'* Die Inschrift datiert aus dem Jahr 132p.

[417] Vgl. zu der ganz ähnlichen Szene in Ps 132,7-9 III 2.4.

Relikte an Vergangenheit und Herkunft: Der Kult des Nomadischen hat den nomadischen Kult ersetzt.

5. FAZIT

Wir haben die Bilder, den vorderorientalischen Grossräumen entsprechend, in Gruppen aufgeteilt. Jede dieser Gruppen hat ihr eigenes Gepräge:

1. Ägypten: Die klaren Grenzen des fruchtbaren Landes äussern sich kulturell im strikten Kodex, der Ägypter von Fremden unterscheidet. Andererseits erleichtern die klaren Gegebenheiten eine beschränkte Partnerschaft mit Nomaden als Spezialisten ausserhalb des fruchtbaren Landes (Viehzüchter, 1.2; Erzschürfer- und verarbeiter, 1.3. und ortskundige Reiseleiter, 4.1). Interessanterweise stammen alle Belege für eine partnerschaftliche Beziehung aus dem Mittleren Reich. Im Neuen Reich werden die Nomaden als Söldner in ägyptischen Diensten (1.4.2.) oder als Feinde und Gegner im Krieg (1.4.1.; 1.4.4.-1.4.7.) dargestellt. Daneben war die Riesenoase Ägypten aber für nubische, libysche und vorallem semitische Nomaden ein Zufluchtsort in Hungerzeiten (1.1.; 1.4.3.).

2. Mesopotamien: Der dimorphen Struktur der Zweistromlandschaft entsprechend gestaltete sich das Leben zwischen Sesshaften und Nomaden hier sehr vielgestaltig. In den städtischen Zentren aber, woher die besprochenen Abbildungen stammen, galten die Nomaden als barbarische Feinde, als Schädlinge und Räuber[418], als Menschen zweiter Klasse (vgl. 2.1.). Die Bilddokumente bringen den für Mesopotamien so bezeichnenden 'permanenten Krieg' (vgl. 2.0.) zum Ausdruck. Noch vielmehr als von der Aggression der Nomaden, insbesondere der auf Kamelen reitenden Araber (2.3.; 2.5.), künden sie aber von der Angst der städtischen Imperialisten[419] um ihr Hab und Gut. Nur selten wird ihnen als exotischen Elementen eine gewisse Sympathie entgegengebracht (2.2.).

3. Syrien/Palästina: An der Peripherie der Hochkulturen konnte es in Städten, wo handelnde Nomaden zum Alltag gehörten zur Darstellung nomadischer Fürsten auf Eseln oder Kamelen kommen. In diesen Motiven finden sich die Dargestellten wieder. Das Reittier war ihr Statussymbol.

4.Palmyra: Hier war von einem Nomadentypus die Rede, welcher unter günstigen politischen Umständen zu einer sesshaften, städtischen Lebeweise überging, im Kult aber nomadische Riten und Bräuche bewahrte, wenn auch in entfremdeter Form.

Zu Form und Funktion der Kunstwerke:

---

418 Zu den verwendeten assyrischen Pejorativen vgl. MALBRAN-LABAT F., J.Asiat. 268 (1980), 11-33.

419 BRIANT P., Etat et pasteurs 38ff.

1. Auffallend ist der grosse Anteil der Grossbildkunst. Nomaden standen bei Sesshaften im Interesse der Öffentlichkeit nicht des Einzelnen. Sie waren ein politischer und wirtschaftlicher Faktor, den man irgendwie ins Alltag-Weltbild einordnen musste. Da künstlerische Darstellungen umso differenzierter werden, je intimer sie sind, kann man umgekehrt sagen, dass man an einer differenzierten Darstellung von Nomaden nicht interessiert war. Es ist deshalb bezeichnend, dass die differenziertesten und informativsten Darstellungen aus reliefverzierten oder bemalten Gräbern stammen (1.3; 1.4.3). Die Monumentalkunst hingegen ist monoton und informationsarm, malt schwarzweiss und ist an Stimmung, nicht an getreuer Wiedergabe interessiert.

2. Diese Kunst sucht die Typisierung ihrer Objekte. Nomaden werden als Feinde in tumultartigen Schlachtszenen nur noch als Masse wahrgenommen. Sie verlieren auch innerhalb der beschränkt an Individuation interessierten ao Kunst noch ihren Wert als Einzelwesen (bes. 1.4.; 2.5.). Aber auch im positiven Sinn wird der Nomade als Idealtyp stilisiert, wenn er als freier Fürst auf dem Reittier dargestellt wird (4.1; 4.2.).

3. Die sesshafte Kunst als Spiegel nomadischer Wirklichkeit funktioniert wie ein Zerrspiegel. Die Bittsteller aus dem Grab Haremhabs (1.4.3.; **Abb. 30 c**) sind im Vergleich zum Pharao, Haremhab, dem Übersetzer und ihren Angehörigen bedeutungsmassstäblich dargestellt und infolgedessen wurden die Grössenverhältnisse verzerrt. Ins Gigantische steigert sich dieser Unterschied auf den Kolossen Ramses II (1.4.1; **Abb. 33, 37**), wo der in Stein gehauene Pharao auf den winzigen Feinden sitzt. Verzerrt wird auch die historische Wirklichkeit. So auf den Schlachtszenen der Ägypter (**Abb. 31/1,2; 36**) und Assyrer (**Abb. 66**), wo nur die feindlichen Nomaden getötet werden, nie aber Ägypter oder Assyrer und wo der Pharao die Nomaden bis zu ihren Fluchtfelsen auf dem Wagen verfolgt. Dies steht im Gegensatz zu historischen Berichten, etwa dem des Addahati an Sargon II über die Verfolgung des Ammiliʿti ben Amiri, der mit 300 Kamelen einen assyrischen Deportationszug angriff und grosse Mengen an Kleinvieh entführte[420]:

> Wir kehrten um und verfolgten [ ] ihn bis nach Il[...]ani hin, konnten ihn aber nicht einfangen; (das Gelände) war zu schwierig, [es war nicht geeignet] weder für Pferde noch für Wagen [...

In idealisierender, idyllisierender Weise verzerrt wird etwa auf den byzantinischen Bodenmosaiken (**Abb. 118-123**) oder auf palmyrenischen Reliefs (**Abb. 90-102; 109-112**), wo die Kamelreiter oder -führer als Schönlinge, Helden oder Götter dargestellt werden.

---

[420] Übersetzung nach PARPOLA S., State Archives of Assyria I/1, 137.

III

DIE NOMADISCHEN MILIEUS

IM ALTEN TESTAMENT

1. NOMADISCHE MOTIVE

1.0. ÜBERSICHT

Die hier zur Diskussion stehenden Wortfelder werden unterteilt in das durch die Natur Gegebene: Mensch, Vieh, Weide und die durch den Menschen geschaffene Infrastruktur.

1.1. DER MENSCH

Die für nomadisch lebende Menschen gebrauchten Wörter wollen wir in drei Gruppen unterteilen, nämlich insofern sie sich auf einzelne Individuen beziehen, auf eine ganze Gruppe, die nach ihrer Lebensweise charakterisiert wird, oder auf eine mit Namen bekannte Ethnie.

1.1.1. HIRTEN

Die Hirten Palästinas sind Teil einer gesellschaftlichen Trias, die aus nomadischen Kleinviehhirten, dörflichen Bauern und städtischen Handwerker- und Oberschichten bestand[421]. In aphoristischer Kürze und mit dichterischer Ausdruckskraft wird diese Konstellation in einem Unheilsbild Jeremias auf den Nenner gebracht (Jer 51,23):

> Ich zerhämmerte mit dir den Hirten (רעה) und seine Herde, ich zerhämmerte mit dir den Bauern und sein Gespann, ich zerhämmerte mit dir Statthalter und Vögte.

Einzelne Hirten werden רעה (Pl. רעים) genannt, wörtlich 'Weider'. In Palästina sind darunter näherhin Kleinviehhirten (רעי צאן) zu verstehen. Durch die Geschichte von Kain und Abel wird an bedeutender Stelle im AT die Wichtigkeit dieser Tätigkeit betont und - ohne jegliche Begründung - derjenigen des Ackerbauern Kain vorgezogen (Gen 4,1-16). Obwohl gerade die komplementäre Verflechtung dieser beiden Existenzweisen für Palästina typisch ist, dominieren (auch) im Opfersystem die Produkte der Hirtenarbeit und erfahren so besondere gesellschaftliche Wertschätzung (und umgekehrt). Der Herdenbesitz wurde so zum vielleicht wichtigsten Statussymbol in der palästinischen Gesellschaft (vgl. unten 1.2.0.). Die eigentliche, physisch anspruchsvolle Hirtentätigkeit wurde indes innerhalb einer Familie auf die jüngeren Glieder, Männer und Frauen, abgeschoben, die sich (noch) keinen eigenen Haushalt leisten konnten. So hüteten die Söhne Jakobs das Kleinvieh ihres Vaters, der offenbar in Hebron (saisonal) sesshaft war, und zogen dabei 100 km nach Norden, bis Dotan (Gen 37,12-17).

---

[421] Vgl. z. Bsp. WEIPPERT H., Palästina 24; KNAUF E. A., Berg und Tal 31f.

Die enge Verbindung von Ackerbau und Viehzucht die aus dieser Kombination von sesshaften und nomadisierenden Familienteilen ersichtlich wird, bestätigt sich durch Josephs Garbentraum (Gen 37,7), der ein Milieu mit Ackerbau voraussetzt. Nimmt man mit E. A. KNAUF an, dass die Josefsgeschichte Ende des 8. Jh. a im Nordreich, oder wenig später unter Rückgriff auf Nordreich-Traditionen im Südreich, entstanden ist[422], kann man annehmen, dass diese grossbäuerliche Lebensweise mit abhängigen Hirten spätestens seit der Richterzeit (vgl. 2.2.) im ganzen Hügelland und wohl weit in die Königszeit hinein gang und gäbe war.

Jakob war in jungen Jahren ebenfalls Hirte, und zwar im Dienste seines Schwiegervaters (in spe), Laban (Gen 30,31.36). Auch hier spielen bei der sozialen Rollenverteilung wieder gesellschaftliche Beziehungen und Generationenunterschiede eine Rolle. Ana, jener Hirte, der in der Wüste die heissen Quellen fand, hütete ebenfalls die Herde seines Vaters (Gen 36,24). Auch Rahel wird als Hirtin dargestellt, die die Herden ihres Vaters hütet (Gen 29,7). Gleichzeitig erfahren wir, dass der Tränkplatz als Treffpunkt der Hirten und Hirtinnen, die tagsüber weit verstreut umherziehen, ein Stelldichein der Werber und Verliebten war (vgl. Gen 24,10-27; Ex 2,15-22) ein Motiv, das im Hohelied aufgegriffen wird (Hld 1,7f) und das vielleicht mit Anlass gegebnen hat, die Geliebten mehrmals als unter Lotos Weidende (ר[ו]עה/רעים בשושנים; Hld 2,16; 4,5; 6,3)[423] zu bezeichnen, in verspielter Verfremdung ihres üblichen Weideortes.

Ansonsten ist von konkreten רעים aber nicht viel zu erfahren. Ihre Lebensweise muss aus vielen verstreuten Vergleichen und Metaphern und Bemerkungen, insbesondere in Bildreden der Propheten rekonstruiert werden[424]. So gehört das Abwehren wilder Tiere (Jes 56,9; Jer 50,17; Ez 34,8; Am 3,12) neben dem Suchen guter Weidegründe zu seinen verantwortungsvollsten und schwierigsten Aufgaben. Aber auch Herdendiebe und Grenzsteinverrücker müssen vertrieben oder angezeigt werden (Ijob 24,2). Bild des Untergangs ist es, wenn Fremde die eigene Viehherde an sich reissen (Jes 61,5). Er erhält für seine Aufgabe Hirtenlohn (vgl. Gen 31,7.41; 30,31ff; Sach 11,12f) und ist mit Schlauch, Hirtentasche, Stab, Hund und Musikinstrument, oder Teilen davon, ausstaffiert. Eine treffende Zusammenfassung der verantwortungsvollen und entbehrungsreichen Hirtentätigkeit gibt Jakob, da er sich vor Laban rechtfertigt und diesem sein ungerechtes Verhalten vorwirft (Gen 31,38ff):

38 Zwanzig Jahre lang war ich bei dir. Deine Schafe und deine Ziegen haben nicht fehlgeworfen; die Widder deiner Herde habe ich nicht verzehrt. **39** Zerrissenes habe ich dir

---

422 KNAUF E.A., Ismael, 15f und Midian, 27 mit A 138; BLUM E., Komposition 243f kommt mit seinen Methoden ins 8. Jh.a.

423 Zum Bezug zur Metapher der Gazellen vgl. KEEL O., Das Hohelied 107.

424 Vgl. dazu DALMAN G., AuS VI, 228-246.

nicht gebracht: ich habe es dir selbst ersetzt. Ob etwas bei Tag gestohlen worden war oder bei Nacht, so hast du es von mir gefordert. **40** Und so war es bei mir: am Tage verzehrte mich die Hitze und der Frost bei Nacht, der Schlaf floh meine Augen.

Gewisse Weidegründe gelten ihnen in sprichwörtlicher Weise als Orte reichen Segens, so der Karmel und der Baschan (vgl. Jer 50,19; Am 4,1). Unter David werden über die kostbaren Rinderherden in der Scharonebene und in den fruchtbaren Tälern königliche Oberhirten eingesetzt (1 Chr 27,29). Das erinnert an das Verhältnis der Ägypter zu den Bedja-Nomaden, die ihre Lehnherden den ägyptischen Beamten abliefern mussten (vgl. II 1.2.). Andere Gebiete hingegen waren als Weide tabu. So das gepflügte Feld (Ijob 1,14) oder heilige Orte (Ex 34,3). Die klassische Hirtenregion ist aber natürlich weder die fette Talaue, noch der schmale Ackerrand, sondern die Steppenzone am Rande der Wüste (vgl. III 2.2.) oder verlassene Gegenden, nomadische Enklaven im bäuerlichen Gebiet, zu denen auch die Ruinenhügel zählten (vgl. III 2.7.), nicht aber die Wälder, die noch zu Jeremias Zeiten als Orte der wilden Tiere gelten, welche die Menschen bedrohen, die nur als Holzspender dienen und vor ihrer Nutzung für menschlichen Wohn- und Lebensraum erst gerodet werden müssen.

Auffälligerweise werden die beiden grössten alttestamentlichen Gestalten, Mose und David, der Gottesmann, der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft herausführte und der Staatsmann, der das messianische Königshaus begründete, in ihrer Jugend als Hirten dargestellt. Mose hütete das Kleinvieh seines Schwiegervaters Jitro, des Priesters von Midian und hatte bei dieser Gelegenheit seine folgenreiche Gottesbegegnung (Ex 3,1). David hütete das Kleinvieh seines Vaters Isai (1 Sam 16,11; [17,15]; 17,28.34) bei Betlehem. Durch die von den Hirten beherrschte Kunst des Steinschleuderns kommt er im Kampf gegen den Philister Goliath zu militärischen Ehren und in der Folge in die höfischen Kreise Sauls, wo sich allmählich sein Königtum anbahnt. In beiden Fällen wird auf erzählerisch sehr geschickte Weise die spätere Führungsfunktion der beiden Protagonisten an den Hirtenberuf zurückgebunden. Damit gelingt es, den Erzählern einerseits, das landeseigene Milieu in die Erzählung einzubeziehen und den Hirten des Landes Identifikationsfiguren zu geben, also im besten Sinne Volksgeschichten zu schaffen, andererseits die altorientalische Herrscherterminologie und -ideologie, die sich am Hirtenideal orientierte, auf natürliche Weise auf ihre Helden zu übertragen[425]. Dieser Übergang von der realitätsbezogenen auf die metaphorische Sprachebene wird in Ps 78,70ff klar ausgesprochen:

70 a Und den David erwählte er, seinen Knecht,

---

[425] Ob David tatsächlich ein Hirte war, wie 1 Sam 16,11; 17,15.34 und Ps 78,71 nahelegen, wird durch 1 Sam 16,18 wieder in Frage gestellt, wo David als Kriegsheld dargestellt wird, der von Jugend auf mit Waffen umzugehen verstand (vgl. dazu GOTTLIEB H., VT 17 [1967], 190-200)

b von den Hürden der Schafe holte er ihn.
71 a Von den Mutterschafen rief er ihn fort
b auf dass er Jakob weide, sein Volk,
c Israel, seinen Erbbesitz.
73 a Und er weidete sie in der Einfalt des Herzens,
b und er führte sie mit kundiger Hand.

Die Metapher des Hirten für den König oder einen Gott ist im AO omnipräsent. Vorallem in Mesopotamien gehört der Ausdruck 'Hirte' seit frühester Zeit ins Repertoire der Königstitel. 'C'est l'épithète royale par laquelle le souverain est le plus étroitement lié à son peuple, évocant l'image d'un bienfaiteur paternel'[426]. Auch die Götter können diesen Titel tragen, vorallem Tammuz, aber auch Enlil, Nabu und Schamasch, nicht zuletzt Marduk, der 'Hirte der Götter', da der irdische Staat im Himmel eine Entsprechung hat. So gibt es etwa den Namen 'Schamasch ist mein Hirte'[427]. Zudem werden die Helden Etana, Adapa und Gilgamesch gerne als Hirten bezeichnet[428]. Die sog. Etana-Thematik in der Rollsiegelglyptik liebte ganz besonders die detailreiche Ausschmückung von Hirtenszenen (Kleinvieh, Hunde, Hürden, Melk- und Käsereigefässe) aus deren Milieu Etana auf einem Adler zum Himmel aufsteigt, damit er für seine kinderlose Frau das Kraut des Gebärens bekomme[429], war dem Etana doch ein Sohn, der König (!) werden soll verheissen worden. Der Sorge der Hirten um Nachkommenschaft begegnen wir ja auch im AT häufig.

In Ägypten waren es neben dem vergöttlichten König, der als Zeichen seiner Hirtenschaft den *ḥq3*-Stab (vgl. II 1.0.) in der Hand hält, vorallem Re und

426 ROBERT P. DE, Le berger 13. Vgl. bspw. die Selbstdarstellung Hammurapis im Epilog seines Codex: *'Ich Hammurapi, der vollkommene König, für die "Schwarzköpfigen"* (= die Menschen), *die Enlil mir geschenkt hat, deren Hirtenschaft Marduk mir gegeben hat, wurde ich nicht säumig und legte ich meine Hände nicht in den Schoss. Sichere Stätten suchte ich immer für sie, schwierige Engpässe überwand ich, Licht liess ich über sie aufgehen. Mit der starken Waffe, die Zabata und Ischtar mir verliehen haben, mit der Weisheit, die Ea mir bestimmt hat, mit der Tüchtigkeit, die Marduk mit gegeben hat, entferne ich die Feinde oben und unten, vernichte ich den Widerstand, trug ich die Sorge für das Wohlergehen des Landes, liess ich die Einwohner der Ortschaften (wie Schafe) auf Wiesen lagern, liess ihnen keinen Störenfried erstehen. Die grossen Götter haben mich berufen. Ich, der heilbringende Hirte, dessen Stab gerecht ist - mein guter Schatten ist über meine Stadt gebreitet, auf meinem Schoss hielt ich die Einwohner von Sumer und Akkad, von meiner Schutzgöttin geleitet , gediehen sie, in Frieden lenkte ich sie, in meiner Weisheit barg ich sie.'* (XLVII, 9-58; TUAT 75f)

427 STAMM J.J., MVAG 44 (1939), 189.214.

428 ROBERT P. DE, a.a.O. 15f.

429 Zum reichen ikonographischen Material zum Thema König und Hirt vgl. SEIBERT I., Hirt-Herde-König (Lit.); KEEL O., AOBPs 208f. Speziell zum Etana-Motiv auf Rollsiegeln UNGER E., Art. Daônos mit Taf. 172 (RLV).

Amun, die als Hirten angesprochen wurden[430]. In der Weisheitsliteratur kann aber auch ganz allgemein vom Menschen als 'Vieh Gottes' gesprochen werden[431]:

Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh Gottes.

Diese Konzeption: der eine Gott als Hirte der Menschen, ist es, die sich im Alten Israel durchsetzte. Zwar wird das Hirtenbild, wie wir gesehen haben, gerne auf David angewendet (2 Sam 5,2; Ps 78,71ff), später dann auf den Messias (Jer 3,15; Mi 5,3.5), und die Propheten ergehen sich gerne in langen Reden über die Hirten (Jer 23; Ez 34; Sach 11), denn 'die alttestamentliche Überlieferung liebt solche Präfigurationen, Assoziationen und symbolischen Zusammenhänge ebensosehr wie die altorientalische Ikonographie'[432], aber kein König wird direkt als Hirte angesprochen, was von Gott ohne weiteres getan wird (Gen 48,15; Jes 40,11; Hos 4,16; Mi 7,14; Sach 11,4; Ps 23,1; 77,21; 78,52; 95,7). Diese Hemmung, einen göttlichen Titel auf einen irdischen Herrscher zu übertragen, ist typisch für eine Gesellschaft, in der nie ein Herrscher für längere Zeit und für ein grösseres Territorium seine politischen Machtansprüche geltend machen konnte. Das Fehlen dieser Königstitulatur ist ein negativer Ausdruck der segmentären, im Grunde akephalen, königskritischen, israelitischen Gesellschaftsstruktur, die ihre Wurzeln in den geographischen Bedingungen und den ökonomischen Strukturen des Landes hat, welche (bis heute!) keine anhaltende Zentralisierung zulassen. Die zentrifugalen Kräfte in tribalen Gesellschaften sind immer grösser als die zentripetalen[433]. Israel war zwar keine rein nomadische Gesellschaft, aber die starke Gliederung des Landes erlaubte doch die Ausbildung unterschiedlichster, labiler Lebensformen in den verschiedenen ökologischen Nischen, auch solche nomadischer Art. Diese tribalen Gesellschaften können aus ökologischen Gründen nicht beliebig wachsen und sind deshalb besonders auf gerechten Ausgleich unter den verschiedenen Gruppen bedacht[434], so dass Führung und Schutz, die Haupttätigkeiten des Hirten, die zur Metapher für den Fürsten Anlass gegeben haben, regional auf die einzelnen, realen Hirten (Scheichs) beschränkt bleibt. Dies führt zu der paradoxen Situation, dass in stark agrarischen Gebieten, wo das Hirtentum in der Realität existenzielle Bedeutung hat, eine Übertragung der Hirtenterminologie auf eine allenfalls existierende zentrale Machtinstanz keine Chance hat[435] (Ausdruck der Schwäche dieses Königtums), während umgekehrt in

[430] ROBERT P. DE, a.a.O. 12; MÜLLER D., ZÄS 86 (1961),126-144.

[431] Lehre des Merikare, P 130 (= BRUNNER H., Altägyptische Weisheit 153, Z. 312).

[432] KEEL O., a.a.O. 209.

[433] KHAZANOV A.M., Nomads 161.

[434] Ebd. 153ff.

[435] In der Jotam-Fabel wird eine königliche Zentralinstanz als völlig überflüssig, ja ausnützerisch und damit schädlich dargestellt. Die Tätigkeit des Königs wird mit נוע ausgedrückt,

stark differenzierten Gesellschaften, wo das reale Hirtentum zu einem abhängigen Berufszweig unter vielen geworden ist, die Hirtenqualitäten auf den legitimen Führer übertragen werden, was sich dann auch in der offiziellen Literatur und Ikonographie niederschlägt. Ein israelitischer Zentralismus konnte nur als Wunschbild unter den monotheistischen Reformern Joschias entstehen, welche die Hirtenmetaphorik wohl in singulärer Weise auf David projizierten[436]. In Israel war die Macht eben in den Händen lokaler Grössen, gerade auch realer Grossherdenbesitzer. So werden die Richter in 2 Sam 7,7 – typische Autoritätsgestalten eines polymorphen Staates – als Hirten bezeichnet.

Dass der Hirtenbegriff nie in die Aura des Sakralen aufstieg und dort haften blieb, zeigt schliesslich auch seine schamlose Verwendung in völlig säkularen Begriffen wie Windhirte (Spr 28,7), Aschenhirte (Jes 44,20), Dirnenhirt (Spr 29,3), Lotosweider (Hld 2,16; 4,5; 6,3; s.o.), Hirt der Unfruchtbarkeit (Ijob 24,21), der Dummen (Spr 13,20), der Weisung (Spr 28,7), der Torheit (Spr 15,14) und Hirte der Unterwelt, Tod (Ps 49,15b)[437].

Für den Hirtenbegriff רעה gibt es im Althebräischen viele Synonyme mit mehr oder weniger grossen Bedeutungsnuancen:

Amos (Am 1,1) wird als Schafzüchter (נקד) bezeichnet, genau wie Mescha, der moabitische König (2 Kön 3,4), der dem israelitischen König als Tribut jährlich die Wolle von 100'000 Lämmern und 100'000 Widdern zu liefern hatte. In Am 7,14 wird Amos ferner als בוקר, also als Rinderzüchter betitelt. Im Kontext der übrigen biographischen Angaben zu Amos und der vielen agrarischen Bilder und Gleichnisse in seinen Visionen[438] ergibt sich – bei gleichzeitiger Annahme, dass er aus Tekoa in Juda stammte[439] – das interessante Bild eines wohlhabenden Hirten und Bauern[440] der polymorphen Zone am Abhang

---

was soviel wie herumschweifen bedeutet und der Lebensweise Kains, des entwurzelten Bauern (vgl. Gen 4,12.14), entspricht, während sich die bäuerliche und viehzüchtende Oberschicht (vgl. Amos; Micha) als fest verwurzelt und vornehmen Ursprungs, אציל (vgl. Ex 24,11), betrachtet. Vgl. dazu EBACH J./RÜTERSWÖRDEN U., BN 31 (1986), 11-18, bes. 14f.

[436] Vgl. Zur Datierung von Ps 78 in die Regierungszeit Joschias und der deuteronomistischen Reformer JUNKER H., Biblica 34 (1953) 487-500.

[437] Vgl. ausführlich zu dieser Metapher CASETTI P., OBO 44 (1982), 128-136. Das Bild des Hirten als Schützer und Berger des 'Menschenviehs' wird hier sarkastisch ins Gegenteil verkehrt.

[438] Vgl. WEIPPERT H., OBO 64 (1985), 1-26.

[439] Vgl. ebd. 3 A 6.

[440] Das Erscheinen des Titels *rb nqdm* in einem ugaritischen Text (KTU 1.6 VI 56) ist ein ungenügender Beweis dafür, dass Amos ein für den Herdenbesitz verantwortlicher Tempeldiener Jerusalems gewesen sei (vgl. dazu WOLFF H.W., BK XIV/2,154; WEIPPERT H., a.a.O. 6 mit Anm. 12).

zum Jordangraben, wo, wie die Erzählung von Ruth eindrücklich zeigt, Dürrekatastrophen jedes Jahr die Ernte bedrohen konnten, so dass für ein Überleben im Land die zweite Säule dieses Bauerntums, nämlich die nomadische Viehwirtschaft, unumgänglich war. Die klimatische Lage Tekoas und die diversifizierte Landwirtschaft des Amos sind so gut aufeinander zugeschnitten, dass sich eine differenzierte Darstellung der klimatischen Daten[441] zu diesem Beispiel lohnt:

Mittlere Regenmenge/Jahr	ca. 450 mm
Trockenjahr (1946/47)	knapp 200 mm
Regenjahr (1944/45)	ca. 650 mm
Durchschnittliche Regentage/Jahr	ca. 37
Rel. Abweichung der mittleren Regenmenge/Jahr	20%
1931/32 - 1960/61:	
Jahre mit weniger als 200 mm/Jahr	ca. 3
Jahre mit weniger als 300 mm/Jahr	ca. 8
Jahre mit weniger als 400 mm/Jahr	ca. 12

Tekoa liegt genau am Rande der Regenfeldbauzone (ab 400 mm), hin zur klassischen dimorphen Zone (200-400 mm). In extremen Trockenjahren wird es sogar für die Schafzucht prekär, da weniger als 200 mm Regen fallen, weshalb die Ziegenhaltung als 'Schlechtwetter-Versicherung[442] in Juda stets eine wichtige Rolle spielte. In guten Regenjahren hingegen sind die Bedingungen für Weizenanbau optimal, der Ertrag von Weinstock, Öl- und Feigenbäumen reichlich (vgl. Am 9,13). In solchen Jahren können die Hirten ihre Kleinviehherden durch die trockenen Weidegründe am judäischen Osthang treiben und kehren erst zur Schafschur wieder zurück. Dieses Glück gilt es aber im Moment zu nutzen und zu geniessen, denn es steht auf wackeligen Beinen. Zum einen kann auch eine gute Regenmenge in nur wenigen Tagen herniederprasseln, so dass Erdreich fortgeschwemmt wird und, was übrigbleibt, rasch wieder austrocknet, denn auch die durchschnittliche Jahresregentagmenge beträgt nur 37 Tage, zum anderen können bald wieder trockene Jahre folgen, die nur noch grösseren Kleinviehbeständen ein Überleben garantieren, welche nun in den Gebieten weiden müssen, wo sonst Getreide angepflanzt wird. Dass sich bei so komplexen, von einem labilen Klima abhängigen Wirtschaftsverhältnissen soziale Ungerechtigkeiten erst recht katastrophal auswirken können, liegt auf der Hand und macht die Wut des Laien-Propheten verständlich und sympathisch.

Als Synonym im weitesten Sinne kann der Kameltreiber (אוביל) genannt werden, in 1 Chr 27,30 der Name des für die Betreuung des königlichen Kamelparks verantwortlichen Beamten[443]. Das Nomen ist hier Omen.

---

[441] ATLAS OF ISRAEL, IV/2.

[442] KNAUF E.A., Biblica 69/2 (1988), 162.

[443] Der Name erklärt sich durch das Arabische. Vgl. RUDOLPH W., HAT 21, 182: *'ibil*, 'Kamele'; *ʾabbāl*, 'Kameltreiber'; KNAUF E.A., Ismael 13 übersetzt mit 'Kamelhirt'; NÖLDEKE TH., Belegwörtherbuch, 3: 'Kamelbesitzer'.

Zu רעה (Hirte) im übertragenen Sinne gibt es eine ganze Reihe von Wörtern mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung, was wiederum bezeichnend ist für einen Gesellschaftstyp mit keinem oder einem schwachen Königtum, das keine Macht hat, Titel zu usurpieren oder einzuschränken. Das Gegenteil drückt sich im Namen Kyros (כורש) des persischen Königs aus (vgl. Jes 44,28; 45,1 Esra 1,1f u.ö.) der soviel wie 'Hirte' bedeutet[444]. Von ihm sagt sogar JHWH in tautologischer und gleichzeitig paradoxer Weise (Jes 44,28):

Er ist mein Hirt, und meinen ganzen Plan wird er ausführen...

Unter den Führertiteln ist der Ausdruck עתוד, der eigentlich Widder/Bock bedeutet, direkt dem Hirtenmilieu entnommen (Jes 14,9; Sach 10,3). Man kennt ihn schon in sumerischer Zeit in dieser Verwendung. Dasselbe gilt für איל (Ex 15,15; 2 Kön 24,15 Ez 17,13; 31,11 u.ö.).

Auch der Zeltpflock (יתד) kann in Analogie zum Eckstein (פנה) zur Metapher für die Volksführer werden (Sach 10,4) und so indirekt auf die Hirtensymbolik anspielen. Hier wird der Begriff sogar bewusst gegen die herkömmliche Führerterminologie (רעה; עתוד s.o.) ausgespielt. 'Hirte' und 'Leitbock' haben versagt. Göttliche Macht und Verantwortung liegt nun auf den charismatischen Führerfiguren des Volkes: Eckstein und Zeltpflock im Bild.

Wie wir weiter unten sehen werden, lebten in Israels Sozialgefüge tribale Familien- und Sippenstrukturen weiter. So ist der נשיא der Vorsteher/Fürst/Notable einer grösseren Region (Gen 34,2; Ex 22,27 u. ö.), während die Ältesten (זקנים) die Sippe vertreten (Dtn 31,28; 2 Sam 12,17 u. ö.).

Dass gerade die Vielzahl typisch ist für eine im Grunde akephale, segmentäre Stammesgesellschaft, die keine kontinuierlichen Institutionen und erbliche Ämter kennt, zeigt deutlich die Erwählung Jiphtachs, der sich zwar als starker Kriegsmann (גבור חיל) auszeichnete, aber als Dirnensohn kein Erbrecht besass und somit keine Chance für einen sozialen Aufstieg hatte (vgl. Ri 11,3). Trotzdem wird er von den Ältesten (s. o.) Gileads um die Führung im Kampf gegen die Ammoniter gebeten (Ri 11,8) und, gemäss seiner Bedingung, Haupt (ראש) und Anführer (קצין) des Volkes (Ri 11,11), was vor Gott vereidigt wird. Ein solcher Prozess ist im städtischen Milieu des AO undenkbar, wo der König des Stadtstaates oder des Landes die von den Göttern eingesetzte, zentrale Identifikationsfigur ist. Er legt indirekt Zeugnis ab für die starke Präsenz bäuerlich-nomadischer Denk- und Gesellschaftsstrukturen in Israel.

Begriffe mit ähnlicher Bedeutung sind נגיד (Anführer, Geweihter) und נסיך (Vorsteher, Anführer). Ersterer wird gerne auf David angewandt (1 Sam 13,14; 25,30; 2 Sam 5,3; 6,21; 7,8; 1 Chr 5,2; 11,2; 17,7; 28,4; 2 Chr 6,5; Jes 55,4) und letzterer auf die Anführer anderer Völker (Jos 13,21; Ez 32,30; Ps 83,12)

---

444 Es handelt sich um einen elamitischen Thronnamen (*Kuraš*); vgl. KÖHLER L./BAUMGARTNER W., Lexikon 428.

25,30; 2 Sam 5,3; 6,21; 7,8; 1 Chr 5,2; 11,2; 17,7; 28,4; 2 Chr 6,5; Jes 55,4) und letzterer auf die Anführer anderer Völker (Jos 13,21; Ez 32,30; Ps 83,12) oder von höherer Instanz eingesetzte Vorsteher (Mi 5,4).

Ohne Parallelen ist der Ausdruck אדיר צאן (Anführer des Kleinviehs) in Jer 25,34-36, der natürlich auch die Volkshirten meint. Dunkel bleibt, was genau mit אביר (vgl. Gen 49,24) gemeint ist[445]. In 1 Sam 21,8 wird damit der Anführer der Läufer bezeichnet.

Der Staatsorganisation zuzuordnen sind hingegen die Titel שׂר (Beamter, Vorsteher), אלוף (Anführer über 1000 Mann), רב (nur in Verbindungen) und מלך (König). Im letzten Fall handelt es sich allerdings um ein gemeinsemitisches Wort, das in chalkolithische Zeit zurückgehen muss[446] und damit in eine vorstaatlich tribale Kultur. Dementsprechend kann der Begriff in anderen semitischen Sprachen auch 'Häuptling' ('chief')u.ä. bedeuten und bedeutet es auch in Israel und Juda für Saul, David und Salomon.

1.1.2. 'NOMADEN'

Der Begriff 'Nomade' ist griechischer Herkunft. Er bezeichnet eine der menschlichen Lebensweisen, die nicht der städtischen Sesshaftigkeit der griechischen Historiker und Philosophen, die den Ausdruck einführten, entsprach[447]. Klassisch wurde die Definition in der Politik des Aristoteles (I 8,4-8 = 1256a)[448]:

> Die arbeitsscheusten unter ihnen (den Menschen) sind Nomaden; ihre Ernährung erhalten sie durch die zahmen Tiere in aller Musse ohne Mühe, und nur weil das Vieh gezwungen ist, wegen der Weide den Ort zu wechseln, so müssen auch sie mitgehen, 'als ob sie einen lebendigen Acker bebauten.'

Die Lebensweise der Nomaden wird demnach durch ihre Beweglichkeit und die Art ihrer Ernährung[449] gekennzeichnet und negativ gewertet.

Im AT und überhaupt im AO gibt es keinen vergleichbaren Ausdruck, also keinen eigentlichen Gattungsnamen für mobil lebende Viehzüchter. Dies dürfte darin begründet sein, dass es bis zur Herausbildung einer protoarabischen Bevölkerung mit protobeduinischer Lebensweise im 1. Jt.a keine Lebensform

---

445 Vgl. dazu THWAT I, 27.

446 Vgl. KNAUF E.A., BN 36 (1987) 43ff.

447 BRIANT P., Etat et pasteurs, 14 spricht von einer 'définition antonymique'. Besonders deutlich wird dies etwa bei Herodot (Hist. 4,2), der von den Skythen sagt, sie seien *'keine Bauern, sondern Nomaden'* (ebd. S. 12).

448 Übers. nach GIGON O. (HG.), Aristoteles. Politik, 57. Das Zitat (*'als ob sie einen lebendigen Acker bebauten'*) ist unbekannter Herkunft (ebd. 272).

449 Bei Strabo werden sie ab und zu *γαλακτοφαγοι* (Geogr. VII.3.7) genannt.

Wortbildungen, die Menschen mit 'nomadischer' Lebensweise bezeichnen. Die Bezeichnungen zielen auf soziologische Grössen, die wir mit M.B. ROWTON als 'excluded nomads' bezeichnet haben und die deshalb den Israeliten fremder waren als ihr eigenes Hirtentum ('enclosed nomadism'). Am nächsten verwandt mit dem griechischen 'nomadisch' (*νομαδικως*) ist אֹבֵד, 'umherirrend', in Dtn 26,5, womit das sog. 'Kleine Credo' deutlich macht, dass dem Beter/der Beterin die nichtsesshafte Lebensweise nicht (mehr) eigen ist. Das 'Nomadische' ist ihm fremd (geworden). In Ri 8,11 ist von der Zeltbewohnerstrasse (באהלים [prp השוכני] דרך השכוני) die Rede im heutigen Jordanien[450]. Diesmal ist es nicht die Beweglichkeit, sondern die Art ihrer Behausung, die Anlass zur Bezeichnung einer Gruppe ist. Dies scheint denn auch für die Israeliten das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Lebensweisen gewesen zu sein[451].

Ein besonderer Fall stellt allerdings Gen 4,19-22 dar[452]:

19 a Lamech nahm sich zwei Frauen.
b Der Name der einen war Ada, der Name der zweiten Zilla.
20 a Ada gebar den Jabal,
b der wurde der Vater der in Zelten und bei Herden Wohnenden (ישב אהל ומקנה).
21 a Der Name seines Bruders war Jubal,
b der wurde der Vater aller derer, die Zither und Flöte spielen.
22 a Aber auch Zilla gebar, den Tubal-Kain,
b der Vater all derer, die Erz und Eisen hämmern,
c und die Schwester Tubal-Kains hiess Naama.

Nach C. WESTERMANN gehört Gen 4,1.17-26 zu den urzeitlichen Genealogien, die 'von den Begründern wichtiger Gestaltungen der menschlichen Kultur'[453] handeln, also von Typen, die für eine gesellschaftliche Gruppe supponieren. Seine Analyse des Abschnittes kann schematisch folgendermassen zusammengefasst werden:

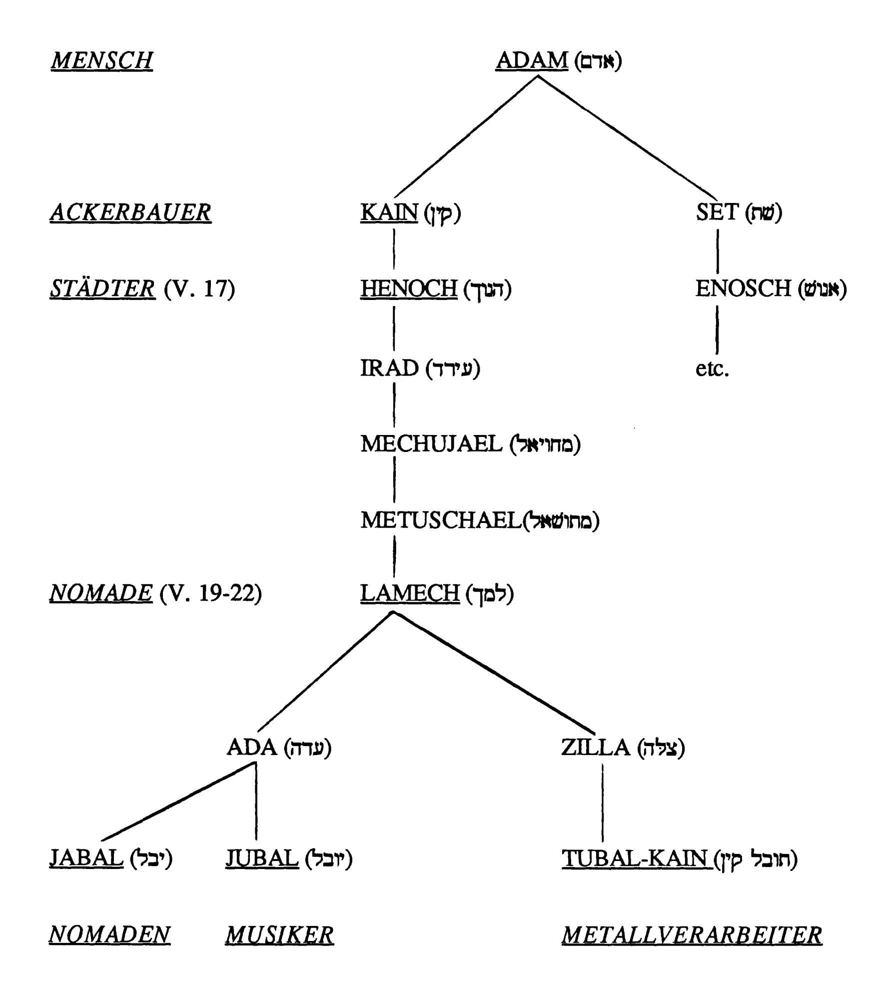
---

[450] Zur Verortung vgl. MUSIL A., Ḥeǧâz, 284.

[451] EPH'AL I., Ancient Arabs 11: '...it appears that the term 'tent-dwellers' did not necessarily , in various periods, designate a particular ethnic group, but a way of life.'

[452] Übers. nach WESTERMANN C., BK I/1, 437.

[453] Ebd. 438.



Diese Genealogie könne 'als eine Art vorgeschichtlicher Geschichtsdarstellung'[454] bezeichnet werden. Das genealogische Nacheinander steht für die Kausalität, das Nebeneinander für die Phänomene (diachron und synchron). Eine Folge des 'Wachsens des menschlichen Geschlechts' sei das 'Wachsen des Menschenwirkens'[455]. Aufgrund dieser aus dem Text gewonnenen Diversifikationstheorie ist es für WESTERMANN klar, dass hier sozusagen drei Zünfte dargestellt werden; nämlich die Zeltbewohner, unter Verweis auf siebzehn assyrische *'Könige, die in Zelten wohnten'*[456], welche auch Viehherden halten, dann die Musiker, wobei die genannten

[454] Ebd. 439.

[455] Ebd. 447.

[456] Ebd. 449; vgl. AssKl A (Lit.); ebenso EPHAL I., Ancient Arabs 11.

Musikinstrumente einfach die ältesten Typen ihrer Art darstellen sollen, also als pars pro toto fungieren, und schliesslich die Techniker, wobei er den Doppelnamen Tubal-Kain wie GUNKEL[457] als Identifizierung zweier Gestalten und nicht als Name mit Apposition erklärt. Einen Bezug des Namens zu den Kenitern schliesst er, allerdings ohne Begründung, aus. Angeregt durch die mythologische Bedeutsamkeit der Metallgewinnung und -bearbeitung in vielen Religionen der Erde, insbesondere in der griechischen und römischen, sagt er, Gen 4,22 meine, 'dass der Fortschritt der Technik, wie er sich in der neuen Möglichkeit der Metallbearbeitung zeigt, als solcher die Förderung menschlichen Daseins und der menschlichen Gemeinschaftsformen ermöglicht'[458]. Schliesslich schlägt er einen Bogen zu den eschatologischen Bildern vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen (Jes 2,4; Mi 4,3), die dem Missbrauch der Technik die den Menschen förderliche Funktion derselben entgegenhielten.

So wurde aus den bescheidenen Stammbaumversen auf einigen Exegetenseiten ein kulturgeschichtliches Gebäude mit eschatologischen Dimensionen, über das man sich nur wundern kann. Offenbar ist nicht nur die Schmiedekunst in Gefahr, auf Abwege zu kommen. Das Konstrukt wurde nur möglich, dank einer konsequenten Verallgemeinerung und Hypostasierung der vorliegenden Aussagen: Aus dem Zeltbewohner und Herdenbesitzer wurden die Nomaden, aus dem Flöten- und Zitherspieler die Musiker, und aus dem Erz- und Eisenschmied die Techniker. Der Bezug zu einer in Palästina real existierenden Gruppe, nämlich den Kenitern, wird ohne Anhaltspunkte ausgeschlossen, dafür der heilsgeschichtliche Sinn dieser doch eher profanen Aussagen ins Eschatologische ausgedehnt.

Etwas näher kommt man der Bedeutung dieser Verse wohl, wenn man sie nicht als 'vorgeschichtliche Geschichtsdarstellung' (s.o.), sondern als Ätiologie eines möglichen Phänomens im Alten Israel betrachtet, was als Ansatzpunkt bei einer Toledotpartie eigentlich besonders naheliegt[459]. Lenken wir unser Augenmerk auf derartige Phänomene in Geschichte und Gegenwart des Vorderen Orients, so tritt sehr hilfreiches Material zutage, ethnologisches (1), ikonographisches (2) und biblisches (3).

1. Praktisch alle Arabienreisenden des letzten Jahrhunderts, aber noch Soziologen unserer Tage berichten von einem ausserhalb der beduinischen Gesellschaft stehenden und doch in ihr lebenden und besondere Dienste verrichtenden Ethnie der Wüste. Je nach Region werden diese Menschen *sleb/solubba* u.ä. genannt[460]. Der irakische Soziologe A. AL-WARDI schreibt über sie: 'In der Wüste lebt heute ein Stamm unbekannter Abkunft, der sich *'solubba'* nennt und von dem gesagt wird, dass er von den Kreuzrittern abstamme. (...) Bemerkenswerterweise hat sich dieser Stamm auf Beschäftigungen spezialisiert,

---

457 GUNKEL H., Genesis 50f.

458 WESTERMANN C., a.a.O. 453.

459 Ähnlich argumentiert BLUM E., Komposition 432ff für die Vätergeschichten mit ihren Toledot. Die in die richtige Richtung weisende Spur wird bei WESTERMANN C., 448, zwar kurz erwähnt, aber leider nicht weiter verfolgt.

460 DALMAN G., AuS VI, 5; ein Kompendium verwendeter Bezeichnungen bietet HENNINGER J., Pariastämme, 184 A 3.

die die Beduinen äusserst verachten, wie zum Beispiel auf Weberei, auf das Schmieden von Metallen, auf Heilkunst und ähnliches. Manche ihrer Frauen sind professionelle Zauberkünstlerinnen und Handleserinnen und manchmal auch Prostituierte. (...)'[461]. Bei J.J. HESS lesen wir: 'In ganz Arabien zerstreut leben neben den Beduinenstämmen die *ṣlubeh* oder *ṣleb* (sing. *ṣlubi*), ein Pariastamm, dessen Herkunft ein Rätsel ist. Sie sind die eigentlichen Wüstenmenschen, leben von der Jagd auf Gazellen, deren Fleisch sie trocknen und in deren Felle sie sich kleiden. Sie züchten weder Kamele noch Kleinvieh, sondern treiben das Schmiedehandwerk. Sie werden von den Beduinen 'die Leute der Wüste' *ʿöbā-ḫalā*, auch 'die Hunde der Wüste' *kilab el-ḫalā* oder 'das Volk der Esel' *aḥl el-ḥawīr* genannt, weil sie keine Kamele, sondern Esel halten. (...)'[462]. Ähnliche Informationen liefert W. CASKEL, der die Sage, dass die ṣlubeh von den Kreuzfahrern abstammen damit zu erklären versucht, dass sie von Städtern in einem Wortspiel als *Benī Ṣalībī* (Söhne der Kreuzfahrer) bezeichnet worden seien[463].

G. DALMAN liefert uns eine Statistik Westpalästinas aus dem Jahr 1931, wonach dort

969268	: Sesshafte
66337	: Nomaden
216	: Zigeuner

lebten[464].Ob diese Zigeuner besagte *ṣlubi* meinen oder die in Dorfnähe lebenden *nuri/nauar* oder beide, ist unklar. Es ist anzunehmen, dass vor der Intensivierung der Kamelzucht und dem Beginn des damit verbundenen Beduinentums (vgl. 1.4.2.1.) diese ursprünglichste und angepassteste aller Lebensweisen in der Wüste viel häufiger anzutreffen war[465]. Bemerkenswert ist, dass

---

461 AL-WARDI A., Soziologie, 85.

462 HESS J.J., Beduinen, 57f; Hinweis auf die *ṣlubi* im Fluchgebrauch S. 169.

463 In: OPPENHEIM M. FREIH. V., Die Beduinen IV,145f.

464 DALMAN G., a.a.O. 4.

465 W. DOSTAL, *Ṣolubba* 27-38. zus. 30 unterscheidet drei Phasen der *Ṣolubba*-Kultur: 1. eine 'Substratkultur' mit einer Jäger- und Sammlerstufe und einer zweiten Stufe, in der mit der Eselszähmung begonnen wurde. 2. Eine 'Mittlere Kulturschicht', in der in einer ersten Stufe das Schmiedehandwerk und der Sängerberuf hinzukamen und in einer zweiten Stufe der Islam angenommen wurde. 3. Eine 'Jüngste Kulturschicht', eine Folge des Zivilisationseinbruchs (Assimilation an arabische Umwelt und Sesshaftwerdung).

W. CASKEL ist solchen Theorien gegenüber skeptisch und will in den *Ṣolubba* ausschliesslich sozial Deklassierte sehen und nicht Nomaden, die durch eine militärische Niederlage ihren Besitz verloren haben und sich zu dieser Lebensweise genötigt sahen (OPPENHEIM M. FREIH. V./CASKEL W., Beduinen IV, 137f; 143f).

A. BETTS (s.u.) sieht in ihnen wiederum Relikte aus prähistorischer Zeit, die beweisen, dass es schon vor dem protobeduinischen Stand nomadischer Technologie möglich gewesen

der Beduine ebenso verächtlich vom *ṣlubi* spricht, wie der Sesshafte von den Nomaden, während der Kleinviehzüchter von beiden eine nochmals andere, moderatere Wertung erfährt. Die Schichtung innerhalb des Nomadentums wird so besonders deutlich.

2. Ein eindrücklicher Text von C.M. DOUGHTY zu den *ṣleb* wurde schon unter II 1.3. zitiert, wo sich **Abb. 15b** als eine Darstellung ao Wüstenzigeuner oder eben von Zeltbewohnern, Musikanten und Schmieden im Sinne von Gen 4,20-22 herausstellte, worauf W.F. ALBRIGHT[466] aufmerksam gemacht hat. Dieser Beleg ist deshalb besonders interessant für das AT, weil die Nomaden als Semiten dargestellt sind, aus dem Ostjordanland stammen und ihr Anführer einen kanaanäischen Namen, *Abišar,* trägt (vgl. 1 Sam 26,6-9; 2 Sam 10,10; 1 Chr 2,16).

3. Von der Bildkomposition und den sehr gut entsprechenden ethnologischen Texten weicht der biblische Text nur in Bezug auf die Herden ab, denn von den Wüstenzigeunern wird einhellig bestätigt, dass sie nur das Wild der Wüste jagten. Dieser Unterschied kann auf der zeitlichen Ferne des Textes beruhen, auf regionalen Unterschieden[467] oder auf textlichen Unsicherheiten[468]. In Ri 5,24 wird Jaël mit den Worten gepriesen:

> Gesegnet sei Jaël unter den Frauen, Hebers Frau, des Keniters, unter den Frauen im Zelt sei sie gesegnet!

Wir finden hier also wieder - und in einem sehr alten Text - die Verbindung von Zeltbewohnern und Metallbearbeitern, da man wohl die Keniter als solche zu betrachten hat[469].

Mit ethnologischen Parallelen (1) und einem ikonographischen Beleg aus

---

sei, ein Leben als 'excluded nomads' zu führen (67); nämlich als Jäger und Sammler (nicht als Hirten!) im Stile der *Ṣolubba.*

M. VOGEL entwirf in seiner zweibändigen Monographie Onos lyras ausgehend von Gen 4,19-22 eine Kultur- und Religionsgeschichte. Er sieht in den *Ṣlēb* die letzten Bewahrer einer uralten Kombination von Eselzucht, Musik und Metalltechnik.

Zusammenfassend zur ganzen Problematik: HENNINGER J., Pariastämme 209-223; BETTS A., BASOR 274 (1989) 61-69.

[466] ALBRIGHT W., Archeology and Religion, 98f; zuletzt BETTS A., a.a.O. 66.

[467] HENNINGER J., a.a.O. 188 mit A 17.

[468] Vgl. WESTERMANN C., a.a.O. 437 zu V. 22b.

[469] Vgl. GRAY J., Joshua, 272. - Der Gebrauch des Hammers (מקבת) in der Prosaerzählung (Ri 4,21) könnte ein weiteres Indiz für das Schmiedehandwerk der Keniter sein. - FRITZ/KEMPINSKI fanden in den frühen Siedlungen des eisenzeitlichen Tel Masos, im Einflussbereich der Keniter (vgl. Ri 1,16), einen Schmelztiegel, der auf Metallverarbeitung hinweist (FRITZ V./KEMPINSKI A., Ergebnisse II, Taf. 95 A; Locus 479).

Ägypten um 1900a (2) konnte somit eine nomadische Gruppe belegt werden, die sich schon früh von den meisten anderen Israeliten unterschied (3) und in Gen 4,19-22 als Phänomen israelitischer Nachbarschaft, der man sich verwandt und befreundet fühlte, erklärt wird. Die Betonung muss auf die nicht selbstverständliche Verwandtschaft, ja Bruderschaft, der fiktiven Brüder Jabal, Jubal und Tubal-Kain gelegt werden, die zwar unterschiedliche Tätigkeiten ausüben, die aber in engem Bezug zueinander stehen. Die verwandtschaftliche Absetzung Tubal-Kains als Halbbruder könnte ein Hinweis darauf sein, dass es die Schmiede auch als eigene, sesshafte Kaste gab (vgl. DOUGHTY im unter II 1.3. zitierten Abschnitt).

Eine weitere Gruppe von Menschen nomadischer Lebensweise, die im AT genannt wird, sind die Araber (ערבי). Dies ist wohl eine Selbstbezeichnung[470] der Nomaden im syroarabischen Raum, die von den Israeliten wegen ihrer geographischen Lage auch Söhne des Ostens (בני קדם) genannt werden (Gen 29,1ff[471]; Ri 6,3; 8,10; Jes 11,14; Jer 49,28; Ez 25,4.10). Auf die Araber ist denn auch der Ausdruck Zeltbewohnerstrasse in Ri 8,11 zu beziehen. Nach Jes 13,20 (Spruch gegen Babel) sind es solche, die in steppenartigen, unkultiviertem Gebiet zelten. Es sind 'Neider Israels' (Neh 2,19; 4,1; 6,1; s.u.), Anhänger der religiösen Promiskuität (Jer 3,2), kurz, sie gehören zu Israels Feinden, die das Land entweder angreifen (2 Chr 21,16; 22,1) oder ihm Tribut bezahlen (2 Chr 9,14; 17,11; 26,7) und werden deshalb auch in den Völkersprüchen erwähnt (Jes 21,13; Jer 25,24). Nach Jer 9,25; 25,24 und 49,32 (vgl. Herodot, Hist III,8) sind sie an ihrem gestutzten (Haar-)Rand (כל־קצוצי פאה) erkenntlich, einem religiös begründeten[472] Kennzeichen der arabischen Frühbeduinen zur Zeit des Jeremia, womit sie sich von den späteren Vollbeduinen (4. bis 20. Jh. p), bei denen das Abschneiden der Haare als demütigende Schande/Strafe galt und gilt[473], unterscheiden. Der ikonographische Befund für die Haartracht der Frühbeduinen ist alles andere als einheitlich. Der reitende Araber auf **Abb. 58** Block 1 hat nach hinten gekämmtes, schulterlanges Haar und ein Stirnband, das bei seinen Kollegen (vgl. auch Block 1 und Block 3) dagegen fehlt, sowie einen

---

[470] EPH'AL I., Ancient Arabs 7.– Erste Nennung in der assyrischen Literatur auf dem Kurkh-Monolithen Salmanassars III (853a). Genauer E.A. KNAUF (Ismael[2], 137f): Aus dem Appellativ *ʿarab* (im Sinne von: 'Ich bin ein Nomade') wurde eine Fremdbezeichnung/Ethnonym (im Sinne von: 'Du bist ein Araber'), das erst 328p (!) als ethnische Selbstbezeichnung eines Arabers belegt ist.

[471] Hier sind wohl wie in 1 Kön 5,10 Aramäer gemeint; vgl. KNAUF E.A., Ismael[2], 153f und A 366.

[472] HENNINGER J., OBO 40 (1981), 301-304 sieht in der Sitte am ehesten eine im Rahmen eines 'rite de passage' vollzogene Haarweihe im Sinne einer 'matérialisation de la prière' (DUSSAUD R., Matérialisation). Deshalb das abgrenzende Kultverbot Gleiches zu tun in Lev 19,27.

[473] KNAUF E.A., BN 22 (1983), 32.

Bart, der sich über die Schläfen hinaufzieht. Die Ohren sind sichtbar. Gleich, aber ohne sichtbare Ohren präsentieren sich die Araber vom Til-Barsip (**Abb. 59f**), und ebenfalls gleich, aber ohne Haarband, diejenigen der **Abb. 67** und **70** und wohl auch **66** und **77**, wobei die letzteren nur einen Kinnbart tragen. Bei den nabatäischen Königen auf den Münzen[474] ist schliesslich das Stirnband wieder vorhanden, fehlt aber der Bart. Was allen Darstellungen gemeinsam ist, ist ausschliesslich das nach hinten gekämmte, schulterlange Haar, das – wie E. A. KNAUF zu Recht feststellt – in der Haartracht der *Š3sw* eine interessante Entsprechung hat und auf Traditionsbeziehungen zwischen diesen Gruppen deutet. Ferner lässt sich ein allmähliches Verschwinden des Bartes, wohl unter dem Einfluss des Hellenismus, feststellen. Die einzige Darstellung, die für eine Illustration des gestutzen Haarrandes in Frage kommt ist das Relief aus Persepolis (**Abb. 77**), wo die Araber in der Tat einen merkwürdig betonten Haarrand aufweisen und ausgeschnittene Ohren[475].

Als Handelspartner in Friedenszeiten treten die Araber aber durchaus auch als Teil eines Heilsbildes in Erscheinung (vgl. Ez 27,21; 2 Chr 9,14). Ab **Abb. 66** können praktisch alle abgebildeten Menschen als Araber (Qedariter, Nabatäer) bezeichnet werden[476].

In Neh 2,19; 6,1f.6 wird im AT das einzige Mal ein arabischer Herrscher, *Gusam/Gešem* der Araber, erwähnt. Er befürchtet wie der transjordanische Notable Tobiah und der samaritanische Statthalter Sanballat ein für seine Wirtschaft ungünstiges Erstarken Judas unter der aggressiven nationalistischen Politik Nehemias, die im Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem ein Statussybol erhalten soll. Das durch die Zerstörung Jerusalems und Judas hervorgerufene Machtvakuum im palästinischen Raum erlaubte den westarabischen Stämmen nämlich eine Ausdehnung ihres Handelsreviers, hin zur Mittelmeerküste. *Gusams/Gešems* Name erscheint mit grosser Wahrscheinlichkeit auf zwei Inschriften. Eine lihyanische Inschrift aus Dedan lautet[477]:

Nūrān b. Ḥaḏir hat sich aufgeschrieben in den Tagen des *Gusam b. Šahr* und des *ʿAbd*, Statthalters von Dedan unter der Regie[rung des PN, Königs von *Lihyan*].

Eine Silberschale vom Tell el-Masḫutā aus der zweiten Hälfte des 5. Jh. a trägt die aramäische Inschrift[478]:

---

[474] Ebd. 33 (Aretas III; Obodas II und Rabb'el II).

[475] Ebd. 31f.

[476] Zu den Araberkämpfen vgl. **Abb. 58** bis **60** und **66f**, sowie den entsprechenden Kommentar unter II 2.3. bis 2.5. - Für weitere historische Angaben verweisen wir auf die ausführliche Monographie von I. EPH'AL, zit. a.a.O. , WEIPPERT M., WO 7 (1973), 39-85 und KNAUF E.A., Ismael 99-105.

[477] Zit. nach KNAUF E.A., Ismael, 105; vgl. CASKEL W., Lihyan 101; EPH'AL I., a.a.O. 204.212.

[478] Zit. nach EPH'AL I., a.a.O. 212.

זי קינו בר גשם מלך קדר קרב להנאלת

Das, was *Qainu*, Sohn des *Gešem*, König von *Qedar*, der *Han-ʾIlat* opferte.

LXX übersetzt ferner *'ins Land Goschen'* (בארץ גשן) in Gen 45,10 und 46,34 mit *'ins Land Gešem, dem Araber'* (*εν γη Γεσεμ Αραβιας/Αραβια*)[479], was bedeuten würde, dass *Gusams/Gešems* Einflussbereich bis in die Gegend des *Wadi Tumilat* gereicht hätte, wo die Araber auf dem *Tell el-Masẖūta* der *ʾIlat* opferten[480]. Dieser geographisch beeindruckende Einflussbereich muss nicht als Reich aufgefasst werden, wie I. EPHʾAL dies zur Frage stellt[481], denn ein Reich impliziert ja straffe staatliche Formen in einem abgegrenzten geographischen Raum. Dass das für den arabischen Raum in persischer Zeit fehlte, da er quasi nur formell zu einer Satrapie gemacht wurde, ist bekannt. Dies wiederum bedeutet aber, dass das Erstarken arabischer Herrscher im Sinne eines Scheichtums grosser Dimension möglich war. Dieses arabische 'Reich' war eher eine Handelsimperium, das mit wenig Infrastruktur auskam, aus dem heraus aber die ersten nabatäischen Forts des 4. Jh. a. wuchsen. Grundlegend für den wirtschaftlichen Erfolg der Araber dürften die unter ihnen geltenden starken verwandtschaftlichen Bande gewesen sein, also eine Sozialstruktur, die nicht eines komplizierten Verwaltungsapparates bedurfte, wodurch auch kein zerstörbares Zentrum geschaffen wurde, das die Perser zur militäischen Mobilisierung hätte reizen können[482].

1.1.3. NAMEN UND ORTE VON STÄMMEN

Es ist bedeutsam, dass im AT nebst diesen für Nomaden verwendeten Allgemeinbegriffen eine Fülle von Stammesnamen und ihren Orten genannt werden, wodurch eine Beziehung zu ihnen zum Ausdruck kommt, die in den mesopotamischen und vor allem den ägyptischen Quellen fehlt. Zwar lebte nicht jeder Stamm per definitionem nomadisch, doch erhielt sich die vorstaatliche, politische Organisationsform des Stammes in di- oder polymorphen Gesellschaften mit hohem nomadischem Anteil länger als in den vom urbanen Leben dominierten Kulturen.

Wir listen eine Auswahl solcher Namen und Orte auf, die sich innerhalb der dimorphen Zone befinden oder in noch arideren Gebieten und deshalb für das Verständnis des nomadischen Milieus in und um Palästina eine besondere Rolle spielen können, wobei wir uns weniger auf die historischen Fragen konzentrieren, als vielmehr auf das kulturgeschichtliche Image dieser Nomaden. Auf zwei

---

479 Ebd.

480 Vgl. DUMBRELL W.J., BASOR 203 (1971), 35f.

481 A.a.O. 213f.

482 Vgl. KNAUF E.A., a.a.O. 105f; 90f.

Karten wird versucht, diese Stämme geographisch einzuordnen, was aber in vielen Fällen nur versuchsweise möglich ist (*Fig. 6 und 7*).

AMALEKITER (עמלקי)

In biblischen und einer ägyptischen[483] Quelle erwähnter Nomadenstamm des Negev und Nordsinai, der Juda wiederholt mit Razzien heimsucht (vgl. 1 Sam 14,48: Plünderer Israels; Ri 3,13: Verbündete der Ammoniter und Egloniter; Ri 6,3.33; 7,12: Verbündete der Midianiter). Die Feindschaft gegen die Amalekiter wird schon in der Zeit des Mose angesetzt: Ex 17; Num 13,29; Dtn 25,17ff. Von Bileam werden sie verflucht (Num 24,20) und erscheinen auch sonst unter den traditionellen Feinden Israels (Ri 10,12; Ps 83,8). Ri 5,14 will von einer Verwandtschaft mit Amalek wissen, doch handelt es sich hier wohl um eine irreführende Glosse[484]. Nach dem Stammbaum in Gen 36,12 (7. Jh.a)[485]sind die Amalekiter Abkömmlinge Esaus, kämen somit aus dem Ostjordanland.

Nach 1 Sam 30,17 besass der Stamm Kamele, gehörte also zu den Protobeduinen und verdankte seinen relativen Reichtum, der ihm ev. eine sesshafte Residenz im Nordnegev erlaubte[486], dem Handel mit Nordarabien zu einem Zeitpunkt, da Ägypten selbst diesen Handel nicht mehr unter Kontrolle hatte[487]. Seine Expansionsversuche nach Norden hin riefen die sich etablierenden Israeliten auf den Plan. Der Untergang dieses amalekitischen Fürstentums im 11. Jh. a stimmt bestens mit den biblischen Berichten von Sauls und Davids Kämpfen gegen die Amalekiter überein. Die Reste des Stammes gingen in Israel selbst (vgl. 2 Sam 1,8) und Edom auf. Letzteres trat, zwecks Fernhandel an der Negevlandbrücke zum Mittelmeer hin interessiert, das Erbe der amalekitischen Feindschaft gegen Israel an (s.u. EDOM).

ARAD (ערד)

Eine Stadt der Keniter (Ri 1,16). In Num 21,1ff und 33,40 nennen Glossen einen (kanaan.) König von Arad. Vielleicht eine Ätiologie für die frühbronzezeitlichen Ruinen der Stadt oder ein Hinweis auf die in Scheschonks I Eroberungsliste genannten zwei Arad[488].

AROER (ערער)

---

483 GÖRG M., BN (1987), 14f identifiziert den Gottenamen aus einer östlichen Wüste, *ḥmrq* mit עמלק (*ḥ* assimilierte zu ע), womit der Name des Stammes mit demjenigen seiner Gottheit kompatibel erscheint.

484 KNAUF E.A., Biblica 64 (1983) 428f.

485 Vgl. KNAUF E.A., BN 45 (1988) 70.

486 Vgl. zur Hypothese Tel Masos = 'Stadt Amaleks' (nach 1Sam 15,15) NA'AMAN N., ZDPV 96 (1980) 146; zur Phasenverschiebung von Tel Masos zu den umliegenden 'sites' vgl. FINKELSTEIN I., JNES 47 (1988) 241f. 248f im Anschluss an KOCHAVI M., BAR 6 (1980) 27.

487 Ebd. 247f.

488 Vgl. OLB II 215f.

Die Stadt wird nur in 1 Sam 30,28 genannt und befand sich im Negev der Jerachmeeliter. Ursprünglich vielleicht auf dem Tell Esdar, in der EZ II auf der Chorvat Aroer. Ein judäisches Fort gegen Edom; gegen Ende des 7. Jh. a wohl umgekehrt, wie der Fundkontext nahelegt: ein Jaspissiegel mit der Inschrift *lqs'* und eine assyrische Glasschale, die auf Fernhandel betreibende Menschen hindeutet[489].

BUZ (בוז)

In Jer 25,23 zusammen mit Dedan und Tema genannt als eine Stadt der Könige Arabiens (vgl. Ijob 32,2-6: Zentrum östlicher Weisheit). Nach der Genealogie in Gen 22,21 ist Bus ein Sohn Nachors, des Bruders Abrahams. E.A. KNAUF sieht darin das ostarabische *Bāzu* im Gebirge *Ḫāzu*[490].

DEBIR (דביר)

Der kanaan. Name der Stadt hiess *qirjat sefer* (Jos 15,15f; Ri 1,11f), weil dort Leder zur Beschriftung hergestellt wurde[491], welches aus der Produktion der regionalen Hirtennomaden stammte. Die damals anakitische Stadt (vgl. Jos 11,21) wurde von Kenasitern und Kalebitern besiedelt (Ri 1,11-15 = Jos 15,15-19), biblisch ausgedrückt in der Ehe zwischen Otniël und Achsa, mit einer Quellenätiologie verbunden. Später wird die Eroberung der Stadt Josua zugeschrieben (Jos 10,38; 12,13) und als Priesterstadt den judäischen Ortslisten einverleibt (Jos 15,49; 21,15)[492].

DEDAN (דדן)

Im AT der am meisten genannte Ort der Araber (Sabäer), resp. der Edomiter (vgl. Jer 49,8; Ez 25,13), der als grosser Handelsumschlagsplatz in Erscheinung tritt (Jes 21,13; Ez 25,13)[493]. Als solcher lief er unter den Minäern (um 400a) *Taimā'* den Rang ab, nachdem die Stadt zuvor Stiz des persischen Statthalters war[494]. Gemäss Ez 27,20 gelten Satteldecken (בגדי־חפש לרכבה) als Spezialität der dedanischen Händler. Damit sind wohl Kamelsatteldecken (Schabracken) gemeint. Diese sind ikonographisch seit dem 9. Jh. a nachweisbar (vgl. **Abb. 55**). Die palmyrenischen Abbildungen weisen zum Teil kostbar verzierte Decken auf (vgl. **Abb. 86**; **90**; **101**; **104**; **109**; **111**), häufig ein Rautenmuster in schwerem, gestepptem Stoff mit Borten und Quasten und eingestickten Perlen[495]. Dürfte man sich bei dieser Ez-Stelle eine solche Decke vorstellen, wäre ein weiteres Leitfossil für die qedarenisch-nabatäische

---

489 Vgl. OLB II 338.

490 Ismael 55 A 267.

491 Vgl. GALLING K., ZDPV 70 (1954) 138f.

492 Vgl. OLB II, 765-767.

493 Gemäss EPH'AL I., a.a.O. 62 A 198 sollte דדן in Ex 27,15 allerdings als רדן gelesen werden (vgl. Kontext, Gen 10,2ff und LXX).

494 KNAUF E.A., Ismael², 145.

495 Vgl. PARLASCA I., Kamelterrakotten 207.

Kontinuität entdeckt.

DUMAH (דומה)

Nach Gen 25,14 ein Sohn Ismaels, de facto das politische und kulturelle Zentrum der Ismaeliter, nämlich eine Stadt am Südende des *Wādi Sirḥān*[496]. Ob damit in Jes 21,11 die innerarabische Oase gemeint ist oder Edom, wie LXX nahelegt, ist unklar. Die Spruchtradition spricht für letzteres, die zunehmende Bedeutung der Oasenstädte durch den arabischen Binnenhandel und der Kontext des Spruches für ersteres[497].

EDOM(ITER) (אדם[י])

Die Edomiter (der Name spielt auf die rote Farbe des nubischen Sandsteins oder auf die terra rossa des Plateaus an) wohnten östlich der Arabah zwischen dem *Wadi el-Ḫasā* im Norden und dem *Rās en-Naqb* im Süden, einem Gebiet, das sich in einen gebirgigen Nordteil (*al-Ǧibāl*) und einen nicht weniger gebirgigen, aber weniger kahlen, mit Gestrüpp durchzogenen Südteil (*aš-Šarāh*; atl. Seïr) unterteilen lässt. Nur ein dünner Streifen mit fruchtbarem Erdreich zieht sich dem Plateaurand entlang. Die Gegend liegt zwischen der 400- und der 100mm-Isohyete.

Mit den Horitern, von denen Seïr ursprünglich bewohnt gewesen sein soll (vgl. Gen 36,20; Dtn 2,12), ist wohl die autochthone edomitische Bevölkerung gemeint, die – der Umgebung entsprechend – in Höhlen (hebr. חר; arab. *ḫaur*) siedelte. Eine der israelitischen Landnahme nachgebildete edomitische Landnahme (Dtn 2,12.22) ist gleichermassen atl. Konstruktion. Die Edomiter sind, wie die israelitischen Südstämme, Abkömmlinge der in den ägyptischen Texten der 18.-20. Dynastie (14.-12. Jh.a) *Š3sw* genannten Bewohner zwischen Ägypten und Kanaan (vgl. II 1.4.). Neben sieben anderen Ortslagen wird auch *Sʿr*[498] genannt, das wohl dem biblischen Seïr entspricht, welches austauschbar mit Edom verwendet wird (vgl. Ez 35,15). Im 10./9. Jh.a fielen die wirtschaftlich und politisch rückständigeren Edomiter unter die Vorherrschaft der Judäer (Gen 25,22f und Num 24,18). In der impliziten Isaak-Edom-Jakob-Genealogie von Gen 25,21-28 liegen wohl die ältesten Edom-Traditionen der judäischen Verwaltung (9./8. Jh. a) vor, die geographische Verhältnisse in genealogischer Form darstellt, wobei Esau (Edom) als wirtschaftlich rückständiger betrachtet wird (Gen 25,25). Bei allen späteren Notizen und Erzählungen zur Bruderschaft zwischen Israel und Edom (vgl. Num 20,14; Dtn 2,4f; 23,8; Am 1,11) handelt es sich um Auslegungen dieser politischen Geographie in genealogischer Gestalt. Erst unter dem Schutz der assyrischen Vorherrschaft im edomitischen Raum am Ende des

---

496 Vgl. KNAUF E.A., Ismael², 40. 69f.

497 Vgl. dazu WILDBERGER H., BK X/2, 789-794; KNAUF E.A., Ismael², 70 A 350.

498 Bezeugt auf einer Länderliste Ramses II (1290-1224 a) in *ʿAmāra* West/Nubien (Vgl. KITCHEN K. A., Inscr. II 217 Nr. 56ii 92-97; GIVEON R., Shosou 74-77), wahrscheinlich aber schon in einem Tempel Amenophis III (1402-1364 a) im nubischen Soleb (Listensynopse bei EDEL E., BN 11 [1980], 68). – M. WEINFELD spricht sich allerdings gegen eine Identifikation Seïrs mit Edom aus und verweist u.a. auf EA 288,26; Jos 11,17; 12,7 als Hinweise auf eine Lokalisierung Seïrs südlich des Negev. Vgl. nun aber die neuen Argumente und Erwägungen M. GÖRGs für die Identität der Seïr-Länder, der EA 288,26 im Sinne einer stilisierten Übertreibung (wie 'von Dan bis Beerscheba') liest (BN 46 [1989], 7-12) und deshalb nicht genötigt ist, das diskutierte Gintikirmil in der Nähe von Jerusalem anzusiedeln.

8. Jh.a kann sich die Oberschicht der tribalen Klassengesellschaft, die sich in dem vorausgehenden Jh. allmählich herausbildete, mit einem Stammesfürstentum ('chiefdom') etablieren und von Juda emanzipieren. Das entwickelte Stämmesystem wurde wohl im 7. Jh. a in Jerusalem aufgezeichnet (Gen 36,10-14.20-28). Konnte Josaphat Ende der 1. Hälfte des 9. Jh.a noch einen Statthalter in Edom einsetzen, ist wenig später von einem edomitischen 'Königtum' (2 Kön 8,20-22) die Rede und Amazja fühlt sich genötigt, gegen Edom Krieg zu führen (2Kön 14,7) und in Elat zur Sicherung des dort blühenden Handels mit Kupfer eine Festung zu errichten. In der Mitte des 8. Jh.a rügt Amos die Schändung eines edomitischen Fürstengrabes durch Moabiter (Am 2,1). Um 734/33a wird die Festung in Elat edomitisch (2Kön 16,6). Als assyrischer und babylonischer Vasall mausert sich Edom zum Staat mit der Hauptstadt *Boṣrā* (vgl. Jes 34,6; 63,1; Jer 49,13.22; Am 1,11) und einigen wenigen belegten Königen (*Qausmalak, Ḥairām, Qausgabar*). In der Regel verhielt sich Edom zu Assur loyal (2Kön 24,2), was die Ausnahme bestätigt (Jer 27,3). Gleichzeitig beginnt es nach Westen zu expandieren (vgl. Arad 40), besonders nach dem Untergang Judas (Ez 35,10), und sich den Einfluss in den arabischen Oasenstädten (bes. Dedan) zu sichern (Gen 36,28; Klgl 4,21;). Dies führt eigentlich zu Bildung der persischen Hyparchie Idumäa am Anfang des 4. Jh, wenngleich dazwischen Nabonid 553/52a die Edomiter politisch entmündigte (Jes 21,11-15; Jer 49,8.22; Ez 25,13). Da die Perser jene Region am Rande ihres Riesenreiches aber nie recht kontrollieren konnten, begann unter den qedarenischen 'Königen' die 'Arabisierung' ('Heiraten' mit Nabat: Gen 28,9; 36,3; Jes 60,7) jener Gegend, womit aber auch bereits der Grundstein für das spätere Reich der Nabatäer gelegt war[499].

Mit Israels Niedergang ab dem 8. Jh. a beginnt Edoms Aufstieg zur Kleinmacht der südlichen Levante. Israel und Edom sind deshalb als Antagonisten der Macht über diesen Raum zu charakterisieren, die bei aller Feindschaft (bes. in nachexilischer Zeit [Ez 35,10.12], gipfelnd in einer jüdischen 'Dolchstosslegende' gegen Edom [III Esra 4,45]) von ihrer Verwandtschaft und Freundschaft zu erzählen wussten. Aber auch die Ägypter (im 2. Jt. a) und die Assyrer (im 1. Jt. a) kämpften um Macht und Einfluss in Edom. Seine Attraktivität beruhte auf zwei Dingen, die in Zeiten der Staatlichkeit seine Grösse begründeten: den Kupferminen (bes. der *Fēnān*-Bereich) und seiner verkehrsgeographischen Schlüsselposition für den Handel mit Südarabien (Weihrauchstrasse). Am Kupfer, dessen Abbau wohl unter Ramses III (1184-1153 a) in Timna, wo sich dieser Pharao, die Göttin Hathor verehrend, verewigen liess[500], den Höhepunkt erreichte, war vor allem den Ägyptern gelegen[501], während die Assyrer auf die Beherrschung der arabischen Handelswege aus waren, ein Bestreben, das möglicherweise in der Belagerung ihrer Hauptstadt *Boṣrā* durch den letzten babylonischen König, Nabonid 552 a gipfelte[502]. Israel seinerseits war an beidem interessiert. Dass es dabei zu einem kulturellen Austausch kam, der auch Juda beeinflusste, zeigt der Eingang edomitischer Weisheit in seine Weisheitsliteratur (Jer 49,7; Obd 8; Ijob 28,1-12).

---

499 Zur Geschichte Edoms: WEIPPERT M., Edom; ders., TRE 9 (1982) 291-299; und jetzt KNAUF E.A., BN 45 (1988) 62-81.

500 ROTHENBERG B., Timna 132, Fig. 143.

501 Ramses II trägt zweimal den Titel *'Plünderer des Gebirges von Seïr'* (vgl. WEIPPERT M., Edom 34f); Pap. Harris, der die Zeit Ramses III wiedergibt, schildert eine Mission nach den Kupferbergwerken des Landes *ʿ3tkjk3*, womit vielleicht diejenigen von Timna gemeint sind.

502 BARTLETT J.R., PEQ 111 (1979) 53-66.

Diese historischen Fakten legen nahe, hinter der abstrakten Grösse Edom eine extrem polymorphe Bevölkerung zu sehen. Ackerbau war nur in einem schmalen Streifen ihres Siedlungsgebietes möglich und unter dem ständigen Risiko der Dürre, so dass mit einer beträchtlichen Präsenz nomadischer Sippen zu rechnen ist. Die starke Gliederung der edomitischen Landschaft bei wechselnden Klimazonen ermöglichte natürlich jegliche Zwischenformen der 'Nomadoagronomie' (Kombinationen ambulanter Viehzucht mit stationärem oder ambulantem Regenfeldbau). In Zeiten intensiven Handels mit einer Grossmacht entstanden städtische Zentren (*Boṣrā*; *Tell el-Ḫlēfe* [Aqaba]) mit einer im Fernhandel engagierten und staatlich organisierten Ober- und Mittelschicht, die den Gott *Qaus* (*Qōs*; Bogen) verehrte und mit der Einrichtung militärischer Eskorten eine gewisse Hegemonie über umliegende Oasen als Handelsstützpunkte errichten konnte. Dazu wurden gerade in diesem Raum in der Zucht und Ausstaffierung der Kamele grosse Fortschritte erziehlt[503] (vgl. **Abb. 74**; II 4.1. und III 1.4.2.1.). Das Hin und Her (oder Auf und Ab) zwischen eher tribal-ruraler und urban-staatlicher Kultur ('dimorphic oscillation'), das typisch ist für polymorphe Gesellschaften, kann anhand der Kulturgeschichte Edoms exemplarisch gezeigt werden[504].

ʿEPHAH (עיפה)

Wird neben Midian in Jes 60,6 als Produzent von jungen Kamelhengsten, also begehrten Reitkamelen, genannt[505].

GERAR (גרר)

Das alttestamentliche Gerar wird mit dem Tell Hurere identifiziert. Die Stadt ist der klassische Begegnungs- und Konfrontationspunkt zwischen Nomaden und Sesshaften. Besonders facettenreich wird uns die Begegnung der beiden Lebensweisen in Gen 20 und 26,1-11 vor Augen geführt, wo – wie ähnlich in den Texten von Mari bezeugt[506] – zwischen Isaak resp. Abraham und Abimelech von Gerar Verträge abgeschlossen werden. Noch viel später, in 2 Chr 14,8-14, taucht die Stadt wieder bei Auseinandersetzungen zwischen Sesshaften und Nomaden auf. Nun sind es die Judäer, die gegen Nomaden (?) aus dem Negev vorgehen und sie bis Gerar zurückschlagen (vgl. III 2.5.)[507]. Vom benachbarten *Tell Ǧemme* stammt ausserdem die einzige (perserzeitliche) Darstellung eines Kamels aus Palästina (**Abb. 64**). Es kann wohl angenommen werden, dass Gerar zum O-W-Korridor des nördlichen Negevs im arabisch-palästinischen Handelsnetz gehörte, und - wie der Fundkontext des Tells deutlich manifestiert – von assurfreundlichen Mächten geprägt war.

HAGARITER (הגרי)

Gemäss 1 Chr 5,18-22 waren die Hagariter Nomaden des Ostjordanlandes. Der Chronist bie-

---

503 Vgl. KNAUF E.A., BN 40 (1987) 20ff.

504 Vgl. DERS., BN 45 (1988) 77f.

505 Zur Lokalisierungsschwierigkeit vgl. KNAUF E.A., Midianites, A 8.

506 Vgl. WEIPPERT M., Landnahme 112 A 9.

507 Eine prägnante Darstellung der Geschichte Gerars findet sich in OLB II 135ff.

tet uns eine Bevölkerungsgeographie spätnachexilischer Zeit, wo die Nomaden, die er in sein Geschichtsbild zurückprojiziert, sich in den zerstörten eisenzeitlichen Besiedlungsräumen ausgebreitet hatten. *Αγαραιοι* werden von den Geographen Eratosthenes (3. Jh. a) und Ptolemäus (2. Jh. p) erwähnt und in der syrisch-arabischen Wüste lokalisiert, wo sie u.a. Kamelzucht betrieben haben müssen. Ihr Ausgangspunkt war vielleicht das in einer bronzezeitlichen sumerischen Bauinschrift aus Bahrein erstmals erwähnte Hagar, das heutige *Hufūf*, die grösste Quelloase Arabiens[508]. Es kann somit durchaus auf einer richtigen, in der Listenwissenschaft tradierten, historischen Erinnerung beruhen, dass in Gen 16 (und davon abhängig in Gen 21,8-21) Hagar Ismael hervorgebracht hat. Der Verfasser der Geschichte kannte die historischen und ethnologischen Zusammenhänge allerdings nicht mehr und passte Hagar als Ägypterin in die im südpalästinisch-ägyptischen Raum spielenden Abrahamserzählungen ein. Vielleicht spielte auch das Wissen um intensive Handelsbeziehungen zwischen Arabern (Ismaeliter in späteren Texten; s.u.) und Ägyptern, die sogar religiösen Synkretismus nach sich zogen (die *ʾIlat* auf dem *Tell el-Masḫūta* wurde auch von Ägyptern verehrt)[509], bei der Gestaltung eine Rolle.

Eine andere Deutung durch den Verf. von Gen 16 läge vor, wenn die Nebenfrau Abrahams ihren Namen der ägyptischen Bezeichnung für 'Konkubinen' (oder 'Hofdamen' ohne sexuellen Zugang zu seiner Majestät ?), *ḫkrt njswt* ('Geschmückte des Königs'), verdankte, in Analogie zur 'Fürstin' Sarah, womit vielleicht ein Schriftsteller am Hofe Hiskijas das ägyptisch-jüdische Verhältnis in Hagar und Abraham charakterisiert hätte[510].

ISMAEL(ITER) (ישמעאל[י])

Nach den neuassyrischen Quellen[511] war *Šumuʾil* 'im 7.Jh. a die Bezeichnung eines Stämmebundes, an dessen Spitze der Stamm Qedar stand und der einen bedeutenden Teil Nordarabiens umfasst haben muss'[512]. Für eine Zeitspanne von ca. 100 Jahren (Mitte 8. bis Mitte 7. Jh.a) lassen sich sogar seine 'Könige und Königinnen' auflisten (s.u. QEDAR). Ausser Gen 16, wo Ismael und *Šumuʾil* gleichgesetzt werden können, sind alle biblischen Quellen jung und verlegen die Ismaeliter in anachronistischer Weise nach Südpalästina (Negev), wo in persischer Zeit die sachlich natürlich entsprechenden Araber eindringen (beginnende Gleichsetzung von Araber - Ismael). So ist der 'Midrasch'[513] 21,8-21 zu Gen 16 als Teil einer exilischen Vätergeschichte[514] zu verstehen, die Ismaeliter in Ri 8,24 als exilisch-nachexilische, die Midianiter aktualisierende Glosse, 1 Chr 27,30 als Typisierung (s.o. 1.1.1.) und Ps 83 (vgl. V. 7) ist wegen dem in V. 8 genannten Gebal, das in den Quellen erst um 500a auftaucht, spät anzusetzen[515]. Gen 16 hingegen versucht, wie die meisten Erzvätererzählungen, Israels Genea-

---

508 Vgl. KNAUF E.A., Ismael 49-55.

509 DUMBRELL W.J., BASOR 203 (1971), 37.

510 GÖRG M., BN (1986), 17-20; bes. 19f.

511 Sanh. 113, VII 96-VII1 und die bei WEIPPERT M., WO 7 (1973) 39-85 und EPH'AL I., op. cit. zusammengestellten Annalentexte und Inschriften.

512 KNAUF E.A., a.a.O. 2.

513 Ebd. 19.

514 Vgl. BLUM E., Komposition 347f.

515 KNAUF E.A., a.a.O. 10-14.

logien der Königszeit, in welchen der geographische Zusammenhang in Verwandtschaftsgraden ausgedrückt wird, erzählerisch auszugestalten[516]. So gipfelt die Erzählung im Völkerspruch über Ismael (V. 12), der wohl schon vorlag[517]:

a Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel:
b Seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn,
c und allen seinen Brüdern wird er sich vors Gesicht setzen.

Damit wurde die protobeduinische Lebensweise der Ismaeliter treffend charakterisiert: Die unstete Lebensweise mit einem breiten Aktionsfeld, bedingt durch die wüstenhafte Natur seiner Lebenswelt (a), die räuberischen Einfälle (Razzien) in die Gebiete der Bauern und Kleinviehnomaden (b; vgl. Ri 6-8), die Bedrohung dieser Existenz, wenn militärisch überlegene Mächte und Koalitionen seine Oasen zerstörten, die Zelte verbrannte und die Bevölkerung massakrierte (b; **Abb. 60**) und schliesslich nomadische Omnipräsenz und Anpassungsfähigkeit, dort, wo sesshafte Menschen jede Lebensmöglichkeit verloren haben (c; biblisch ausgedrückt im Unheilsbild der von Nomaden bewohnten, verlassenen Stadt; s.u. III 2.7). Der Wildeselvergleich wird auch für die arabische Königin *Šamši*, die vor Tiglatpilesar III fliehen muss, verwendet[518]. Diese Flucht wurde wohl auf **Abb. 58**/Block 5 festgehalten (vgl. II 2.3.).

JERACHMEEL(ITER) (ירחמאל[י])

'Nomadischer Clan, der sich im 11.Jh. a mit Juda verband (1 Chr 2,9.5-33.42)'[519]. Aufschlussreicher sind 1Sam 27,10; 30,29 und 2Sam 2,3. Die Jerachmeeliter gehörten zu den Stämmen, die ihr Vieh zwar im Negev weideten, aber ansonsten zu jener progressiven Gruppe gehörten, die die Besiedlung des judäischen Bergrückens und die Emanzipation von den Philistern anstrebten und deshalb David als den Fürsten ('chief') dieser Interessengruppe portierten und ihn bei der Etablierung seines Fürstentums ('chiefdom') in Hebron unterstützten. Möglicherweise meint das von AHARONI aus der Scheschonk-Liste kompilierte *'ʿrd n b(p)t jrḥm'* (*das Arad des Hauses Jerocham*) ihren Hauptort[520].

JETUR (יטור)

Ein Stamm Ismaels (Gen 25,15; 1 Chr 1,31), der sich wohl bis ins 2. Jh. a im nördlichen Ostjordanland (1 Chr 5,19) aufhielt und um 100 a in die *Biqaʿ* transmigrierte, ein Ereignis, an das sich eventuell eine safaitische Inschrift erinnert *'im Jahr, als die Ituräer gewandert sind'* (*snt hwl 'l yẓr*). Der Stamm hatte ein städtisches Zentrum in Chalcis und ein kultisches in Heliopolis, wo sogar Münzen geprägt wurden (vgl. die Abbildungen von Münzen), was auf Handel mit Griechen und später Römern schliessen lässt. Sie entwickelten sich somit parallel zu den

---

516 Ebd. 25-39. Ich sehe keinen Grund, weshalb dieser genealogische Nukleus der Geschichte gegen den theologischen ('de hominum confusione et Dei providentia'; 33) ausgespielt werden muss. Die Grösse der Erzvätererzählungen liegt gerade in der Verbindung beider Aspekte.

517 Übers. WESTERMANN C., BK I/2, 278.

518 ROST P., Tiglat-Pileser III, Kl. Inschr. I, 23, S. 81.

519 OLB I, 662.

520 AHARONI Y., Land 289; OLB II, 336.

Nabatäern im Süden, mit denen sie sich um die Herrschaft in Damaskus stritten[521].

KALEB(ITER) (כלב[י])

Einer der Negev-Stämme, nach Num 32,12 und Jos 14,6 mit den Kenasitern verwandt (vgl. Jos 15,17; Ri 1,13), welche David unterstützten und deshalb später in Juda aufgingen, weshalb sie nicht in den Stammessprüchen erscheinen. Seine positive Rolle in der Kundschaftergeschichte (Num 13,6.30; 14,6-9) verdankt der Stamm der guten Assimilierung in Juda. Hebron ist das Zentrum der Kalebiter, das mit *Qirjat ʾarbaʿ* identifiziert wurde (Jos 14,15; Ri 1,10), vielleicht das Zentrum eines nomadischen Vierbundes, wie auch die Vierzahl der Kaleb-Söhne (1 Chr 2,18f) und der Söhne Hebrons (1 Chr 2,43) nahelegen. Wir hätten dann ein biblisches Pendant zu den vier Stämmen von Palmyra (vgl. II), die auf **Abb. 86** durch ihre vier Stammesväter im 'Scheichornat' repräsentiert werden[522].

KENASITER (קְנִזִּי)

Ein eng mit den Kalebitern verwandter Stamm. Nach einer älteren Erzählung (Ri 1,11-15) waren Kaleb und Kenas Brüder, deren Kinder sich wieder verheirateten. In den Stammesgebietlisten (Jos 14,15) ist Kaleb selber ein Kenasiter. Ri 1,11-15 wirft interessantes Licht auf die Art des in Südjuda praktizierten Nomadentums. Demnach gehört der Besitz eines Brunnens, in diesem Fall geht es um את גלת עלית ואת גלת תחתית ('die oberen Wasserquellen und die unteren Wasserquellen'; V. 15), zu den Privilegien einer Familie oder einer Sippe, was den Ackerbau erlaubt, während die übliche Lebensweise - so muss man schliessen - das Umherziehen mit dem Kleinvieh war. Reittier ist der Esel. Wir können also von Transhumanz im eigentlichen Sinne reden.

KENITER (קֵינִי)

Diese Ethnie lebte im Nordostnegev (vgl. Ri 1,16; 1 Sam 27,10; 30,29). Zwei Dinge werden öfters im AT mit ihr verknüpft:

1. Ihre uralte JHWH-Gläubigkeit. Nach Ri 1,16 und 4,11 ist der Keniter Hobab (und nicht der Midianiter Jitro) Moses Schwager (resp., in späterer antimidianitischer Relecture[523], Schwiegervater, vgl. MIDIANITER). Nach Gen 4,15 trug Kain, der Stammvater der Keniter, ein Zeichen JHWH's an der Stirne. Archäologische Hinweise sind der älteste eisenzeitliche Kultplatz von Arad und die ägyptischen Inschriften von *Soleb* und *ʿAmara*, die im 14. - 12. Jh.a ein Land (des Gottes) *Jhw3* im Gebiet der *Š3sw* nennen (vgl. II 1.4.6.), aus dem die Hobab-Leute nach der kleinen Wandersage in Ri 1,16f herkommen (Palmenstadt - 'Hang von

---

521 Vgl. MARFOE L., BASOR 234 (1979) 23.25 und KNAUF E.A., a.a.O., 51.

522 Vgl. OLB II, 672 und LIPIŃSKI E., VT 24 (1974), 48-55, der den vier Stämmen vier Heiligtümer zuordnet: 'Les lieux saints étaient le Val d'Eshkol, la Maison de *ʿAnat-Rūm*, le Chêne de Mamré et la tombe d'Abraham dans la Grotte de Makpéla.' Davon habe Gen 14,13.(24) noch eine Erinnerung bewahrt: *'Dieser* (Abraham) *wohnte damals bei den Terebinten des Amoriters Mamre des Bruders des Eschkol und des Aner, die mit Abram verbündet waren.'* - Weitere Lit. bei BELTZ W., Die Kaleb-Traditionen.

523 Vgl. KNAUF E.A., Midian 159ff.

Arad' - Zephat/Horma)[524]. Schliesslich wird in 1 Chr 2,55 erwähnt, dass das Haus Rekabs, das sich durch seinen fanatischen JHWH-Glauben auszeichnete (vgl. 2 Kön 10,15ff; Jer 35), von den Kenitern abstamme. – Ob der JHWH-Glaube nun kenitischen oder midianitischen Ursprungs ist – oder ob dies gar kein Gegensatz ist – lässt sich trotz allen Indizien nicht klar beantworten. Es bleibt bei einer Keniter- resp. Midianiterhypothese[525].

2. Ihre Schmiedetätigkeit. Gen 4,22, wo Tubal-Kain als Stammvater der Erzverarbeiter und Schmiede genannt wird (s.o. 1.1.2.) und die Tatsache, dass in Ri 4,11.17; 5,24 Heber, der Keniter in der Jisreelebene auftaucht, legen nahe, zumindest in einem Teil dieser Ethnie umherziehende Metallverarbeiter zu sehen (vgl. **Abb. 15b**), die einen prätribalen Entwicklungsstand aufweisen wie die *Ṣolubba* (vgl. III 1.1.2.) und deshalb nicht als Stamm bezeichnet werden können.

KERETITER (כרתי)

Bewohner des Nordwestenegev (vgl. 1 Sam 30,14). Seevölkereinwanderer (Kreta?) mit Weiderechten ausserhalb ihrer Siedlungen. Später rekrutierte sich aus ihnen die Leibgarde Davids (Kreti und Pleti: 2 Sam 8,13; 15,18 u.ö.), da diese Gruppe zu seinen ersten Verbündeten als *ʿapīru*-Führer in philistäischen Diensten gehörten (s.u. 2.2.).

MASSAʾ (משא)

Nicht genau lokalisierter Ort/Stamm im Südosten des ismaelitischen Bereichs (Umgebung von *Taimāʾ*), der 734a den Assyrern Tribut bezahlen muss[526]. Ps 120,5 nennt ihn ev. neben Qedar. Nach Spr 30,1 und 31,1 zu schliessen, hielt man *Massaʾ* bei den Judäern für ein Zentrum östlicher Weisheit. Ob man damit wieder an technisches Wissen (vom Bergbau ?) denken muss (s.o. EDOM) oder an literarische Weisheit, ist nicht zu entscheiden.

MEʿUNITER (מעיני)

Von Meʿunitern ist wohl nur in 2 Chr 20,1 (evtl. in Esr. 2,50 und Neh 7,52) die Rede. Wie ihr Nachhinken an dieser Stelle vermuten lässt, waren sie nur dem Chronisten, nicht aber Joschafat bekannt. Es dürfte sich um die im 3./2. Jh. a bereits arabisierten (vgl. die frühtamudische Inschrift aus *Māʿīn*[527]) Bewohner von (Beth Baʿal) Meon (arab. *Māʿīn*) handeln, die zu Überfällen auf judäisches Gebiet in der Lage waren.

---

524 Rekonstruiert durch MITTMANN S., ZDPV 93 (1977), Text 219; Karte 220; aufgenommen durch KNAUF E.A., Midian 158.

525 Vgl. VAUX R. DE, EI 9 (1969), 28-32; zuletzt WEINFELD M., The tribal league at Sinai, 303-314. Neu zur Verbindung Midian - JHWH - Israel: KNAUF E.A., Midian, zusammenfassend 145.

526 Vgl. KNAUF E.A., Midian 71f mit A 362.

527 SCHICK C., ZDPV 2 (1879) 5 mit A 2 und Tf. I Abb. 4; entziffert von KNAUF E.A., WO 16 (1985) 121 mit Abb. 1 (vergrösserte und ergänzte Umzeichnung).

Von ihnen sind die Minäer zu unterscheiden, welche nach der wohl ursprünglicheren Lesung der LXX in 1 Chr 4,41 und 2 Chr 26,7 erwähnt werden. Diese kontrollierten im 4./3. Jh. a die Weihrauchstrasse und unterhielten in Gaza eine Kolonie, wie u.a. 29 Heiratsurkunden bezeugen[528].

Eine dritte namensähnliche Gruppe stellen die Muʾnäer dar. Sie werden in einer Inschrift Tiglatpilesers III genannt[529], die im Kontext seiner Kampagne gegen nordwestarabische Stämme (vgl. II 2.3.) anzusiedeln ist. Aufgrund der Bemerkung *'unterhalb* [ergänze wohl 'des Baches']*Ägyptens'* hat man sie sich in Südpalästina, resp. im Nordsinai, vorzustellen[530].

MIDIANITER (מדינ׳)

Ausser in 1 Kön 11,18 ist in der Bibel – und nur in ihr – von Midian nur als einem Volk die Rede. An dieser einen Stelle wird Midian als das Land südlich vom Edom auf dem Weg nach Ägypten bezeichnet. In jener Gegend, dem nördlichen *Ḥiǧāz*, kannten die gr.-röm. und arab. Geographen auch eine Stadt *Madiana/Madyan* (heute: *Mugāyir Šuʿaib*; vgl. Qoran 7,85-93), die diesen Namen bewahrt hat[531]. Die Verteilung der Keramik des 13. und 12. Jh.a, die sich vor allem in diesem Gebiet findet, zeigt, dass sich das Wohngebiet der Midianiter auf diese Region beschränkte, ihr Einfluss aber bis auf eine mittlere Höhe der Araba beträchtlich gewesen sein muss und entlang der südlichen Abschnitte der Küstenstrasse und der Königsstrasse bis Gezer, resp. *ʿAmman* zumindest nachweisbar ist[532]. Diese z.T. reich bemalte Keramik[533], aber auch archäologische Zeugnisse von Sturzwasserlandwirtschafts- und Terrassenbautechnologie beweisen, dass die Midianiter nebst extensiver Viehzucht auch intensiven Ackerbau betrieben, wo dies möglich war[534]. Diese klimatisch und topographisch bedingte Polymorphie ihrer Gesellschaft wird durch die verkehrsgeographische Lage der Region zwischen Südarabien, Syrien/Palästina und Ägypten noch verstärkt. Sie hatte zur Folge, dass man hier erstmals die Kamelzucht zu Handelszwecken intensivierte und vielleicht mit der Erfindung des *ḫaulānī*-Sattels auch die technischen Voraussetzungen dafür schuf (vgl. 1.2.4.1.). Diese Technologie wird mit einer spätbronzezeitlichen Tonscherbe aus midianitischem Einflussbereich, die eine Karawane zeigt (**Abb. 50**) und noch in späten biblischen Quellen (vgl. Jes 60,6) bezeugt. Eine 'Weihrauchstrasse' ist allerdings erst für das 8. Jh.p in assyrischen Quellen belegt. Ab dieser Zeit häufen sich auf dem *Tell Ǵemme*, einer wichtigen Karawanenstation der späteren Eisenzeit, auch die Kamelknochenfunde[535]. Zuvor handelte man ev. mit den Produk-

---

528 KNAUF E.A., a.a.O. 116f.

529 ND 400, publiziert von WISEMAN D.J., Iraq 13 (1951), 21ff; vgl. Iraq 18 (1956) 124ff.

530 KNAUF E.A., a.a.O. 114ff gegen BORGER R./TADMOR H., ZAW 94 (1982), 250f.

531 KNAUF E.A., Midian, 1f.4.

532 Ebd. 15ff.

533 Vgl. ROTHENBERG B./GLASS J., The Midianite Pottery, passim.

534 KNAUF E.A., a.a.O. 6.

535 Vgl. dazu WAPNISH P., JANES 13 (1981) 101-121; zum Handel der Midianiter KNAUF E.A., a.a.O. 26-31.

ten des Bergbaus, dessen technologische Errungenschaften und Experten sich die Ägypter in Timna zu Nutze machten und der im Ostjordanland wohl auf eine lange Tradition zurückblicken konnte (vgl. dazu II 1.3. mit **Abb. 15** und noch Ijob 28)[536]. Vielleicht führte der Zusammenburch des internationalen Handels am Ende der Bronzezeit zu einer Phase der 'Piraterie', die in Ri 6-8 (vgl. 2.3.) ihren Niederschlag gefunden hätte[537]. Doch diese biblischen Botschaften stehen zu sehr unter dem Eindruck der exilisch-nachexilischen Arabererfahrungen in Südpalästina und dem daraus resultierenden negativen Midianiterbild der biblischen Autoren, als dass daraus Zuverlässiges für die Geschichte abgeleitet werden könnte. Damit wurde auch die Tatsache der Vergessenheit (die allerdings nicht mit der Neugier spätgeborener Wissenschaftler rechnete, für die historisch-kritische Forschung Teil ihrer Lebensbewältigung wurde) anheimgegeben, dass Jahwe ('er weht') ursprünglich ein midianitischer Wettergott (vgl. Ri 5,4f) und damit (wie *Baʿal*, *Hadad*, *Qaus* etc.) ein (nationaler) Kriegsgott war, der, nachdem er schon von der Midianiterin Mirjam im 13. Jh.a als wirkmächtiger Befreiungsgott besungen worden war, – vermittelt über midianitische *Š3sw* in ägyptischen Diensten (vgl. II 1.4.6.) – auch zum Befreiungsgott einer Gruppe *ʿapīru* (Hebräer) und endlich zum Staatsgott der Israeliten wurde[538].

NAPHISCH (נפיש)

Der Stamm ist keilschriftlich für das 7. Jh. a belegt in der Nachbarschaft der *Massa*[539]. In der Bibel erscheint er immer zusammen mit Jetur (vgl. Gen 25,13ff; 1 Chr 1,29ff; 5,19). Zu JETUR s.o.

NEBAJOTH (נביות)

'Natnu, König von Nebajoth, dessen Ort fern ist, hörte von der Macht Assurs und Marduks...'[540]

...,was Mitte des 7. Jh. a zu einem regelmässigen Karawanenverkehr zwischen den Nebajoth und Assyrien führte. Eine spätere Quelle berichtet von Strafaktionen der Assyrer gegen Natnu[541], dessen Stamm 'irgendwo in Innernordarabien'[542] zu suchen ist. Er gilt als der Erstgeborene Ismaels (vgl. Gen 25,13ff) obwohl immer Qedar (s.u.) als der prominenteste Ismaeliterstamm dargestellt wird. Eine schlichte Gleichsetzung der Nebajoth mit den Nabatäern lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen und legt sich auch historisch nicht nahe. Wegen den gleichen Anlauten der beiden Namen bezeichnen die Nebajoth aber im AT wohl doch die Nabatäer. Wenn nicht schon in Gen 25,13ff, dann sicher in zwei Glossen der Esau-Erzählung (Gen

---

536 KNAUF E.A., a.a.O. 106.

537 Ebd. 32f.

538 Dazu ausführlich KNAUF E.A., a.a.O. 45 und Teil II.

539 KNAUF E.A., BN 20 (1983) 34ff: CT 53, 289 = K 5580.

540 Assurbanipal B VII, 51-53; zit. nach KNAUF E.A., Ismael 93.

541 THOMPSON R.C., AAA 20 (1933) 87.

542 KNAUF E.A., Ismael, 95.

28,9 und 36,3) und bei Tritojesaja (Jes 60,7), wo sie zusammen mit Qedar als reiche Kleinviehherdenbesitzer dargestellt werden[543], was den Karawanenhandel keineswegs ausschliesst, wie die Reliefs aus Nimrud (**Abb. 58**) anschaulich illustrieren.

NODAB (נדב)

Der in 1 Chr 5,19 genannte Stamm ist wohl mit *Adbeel* (Gen 25,3) identisch[544] und lebte im nördlichen Ostjordanland. Er war Tiglatpileser III nach seiner Palästinakampagne in Südpalästina dienstbar:

Den *Adbeel* setzte ich zum Wächter gegen Ägypten ein[545].

QEDAR (קדר)

...ist der wichtigste Stamm des ismaelitischen Stämmebundes (s.o. ISMAEL), der sich selber wieder in Unterstämme gliederte, aus denen später wohl die Nabatäer hervorgingen. Er stellt auch die in den Quellen eruierbaren Anführer der Koalition[546]:

Zabībe, Königin von Qedar und Arabien	(?)	um 738 a
Šamši, Königin von Arabien	(?)	733.716 a
Yatīʾe, Königin von Arabien	(?)	703/702 a
Teʾelḫunu, Königin von Arabien		vor 681 a
Ḥazaʿil, König von Arabien		vor 676 a
Yauṯaʿ b. Ḥazaʿil, König von Qedar, Arabien und *Šumuʾil*[547]		vor 649 a
Abyaṯaʿ b. Sahrū, Qedarener, König von Arabien und *Šumuʾil*		vor 648 a

Seine Angehörigen finden sich von der syrischen Wüste bis ins östliche Nildelta und in Südarabien. Zur verwickelten Geschichte des Stammes in assyrischer Zeit s.o. II 2.3. und 2.5. In Jer 2,10 stehen sie im Gegensatz zu den Kittäern des Westens als Vertreter des Ostens da. Für Ezechiel (27,21) sind sie einfach die Bewohner der Weihrauchstrasse. Jes 21,13-17 nennt sie nach den einflussreichen Stadtstaaten Taimā' und Dedan, also ebenfalls im Umfeld der Weihrauchstrasse, in NW-Arabien. Sie werden ausdrücklich als *'tapfere Bogenschützen'* (V. 17) bezeichnet, was natürlich sofort wieder die Araberreliefs von Assurbanipal (**Abb. 66**) in Erinnerung ruft, aber auch den bogenschiessenden Helden auf den **Abb. 71**. Gerade die weite Streuung der Qedarener, die in den Texten bezeugt ist, lässt darauf schliessen, dass die Verwendung des Kamels ab dem 6./5. Jh. a auf der ganzen arabischen Halbinsel in Kriegs- und Friedenszeiten ähnlich war. Nur in den abgelegenen Gebieten Südarabiens hielt sich die alte Lebensweise mit dem *ḫaulānī*-Sattel. In der Mitte des 5. Jh. a ist *Gusam/Gešem b. Šahr* der Protagonist der Qedarener mit einem, auch biblisch bezeugten, grossen Einflussgebiet (vgl.

---

543 Vgl. zu dieser Theorie ebd. 92-96. 108f.

544 Zur Identifikation(sgeschichte) vgl. ebd. 67.

545 Tiglatpileser III K 3751; zit. nach ebd. 66 Anm. 322.

546 Ebd. 5; EPH'AL I., a.a.O. 227 hängt der Reihe noch *Gešem* und *Qainu* (s.o. 1.1.2.) an; vgl. auch LEMAIRE A., RB 81 (1974) 63-72; dagegen KNAUF E.A., Ismael, 105 mit A 577.

547 KNAUF E.A., BN 20 (1983), 36.

Fig. 6

DIE NOMADISCHEN NACHBARN ISRAELS IM 6./5. JH. a

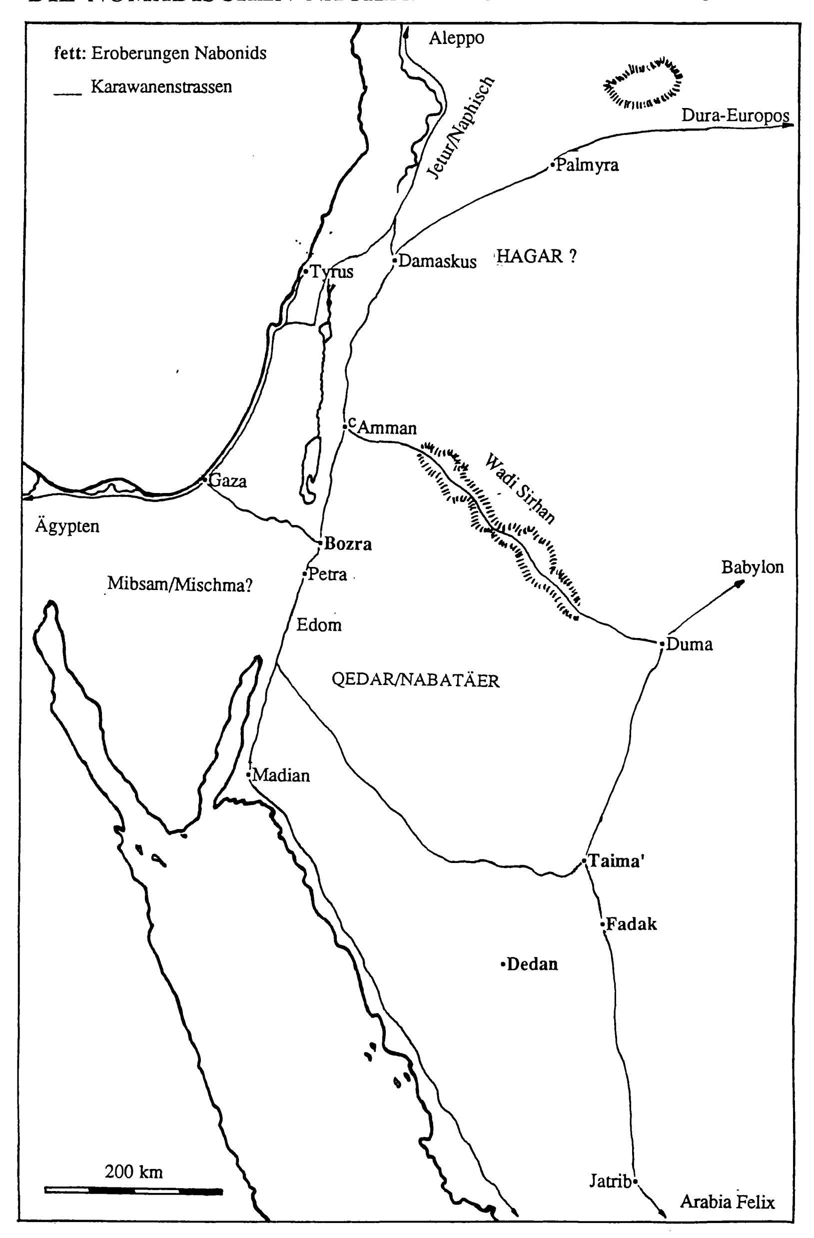
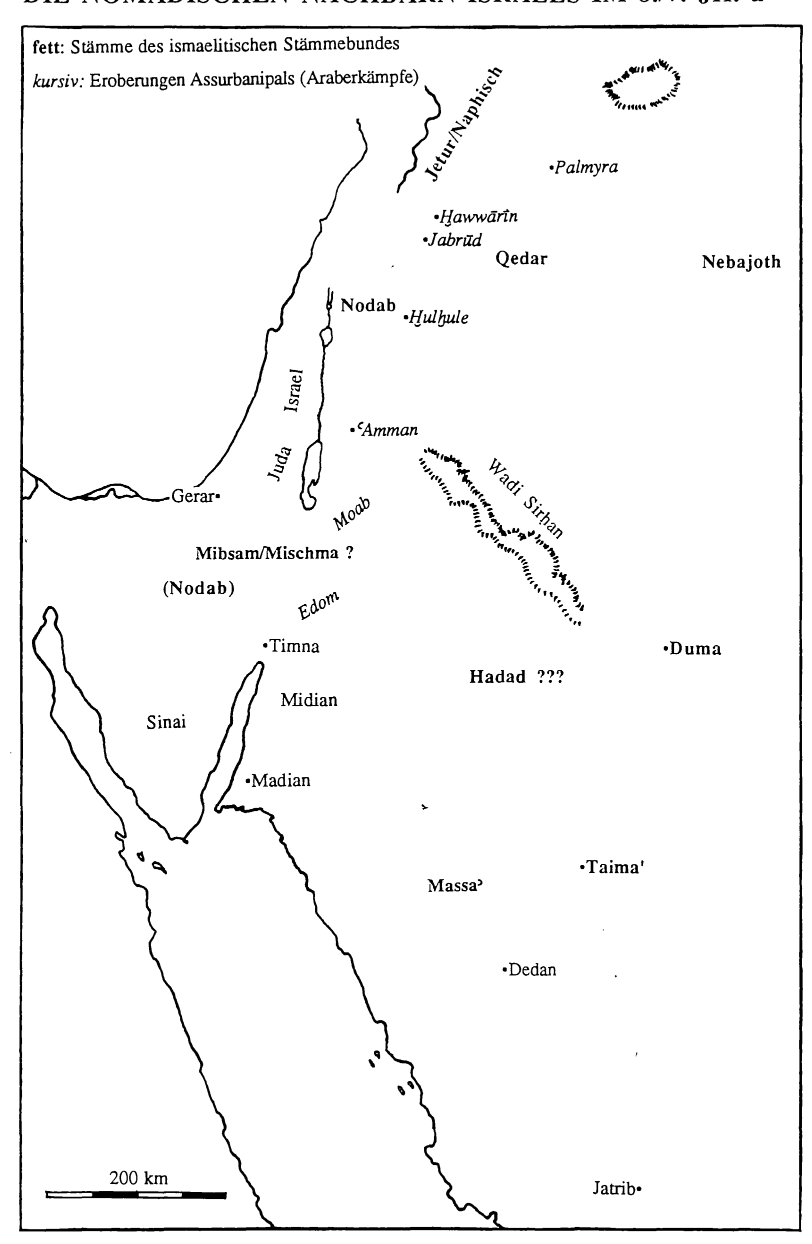


Fig. 7

DIE NOMADISCHEN NACHBARN ISRAELS IM 8./7. JH. a



Neh 2,19; 6,1.2; s.o. 1.1.2.). Zu den Zelten Qedars, die im 5./4. Jh. a nicht mehr dem auf den assyrischen Reliefs dargestellten Typ angehören (vgl. Hld 1,5) s.u.. Wenn Jes 42,11 Qedar schliesslich neben *'in Städten Wohnenden'* und *'in Dörfern Zeltenden'* auch als *'Felsbewohner'* (vgl. Petra) bezeichnet, wird einmal mehr die Vielfalt der Lebensweisen in den Steppen und Wüsten des Vorderen Orients deutlich[548].

REKABITER

Nach 1 Chr 2,55 sind die Rekabiter eine kenitische Sippe. Im AT werden diese Angehörigen des vielleicht ältesten aller JHWH-Stämme (s.o. KENITER) als strenge, ja fanatische JHWH-Anhänger nomadischer Provenienz geschildert. Der fanatische Aspekt wird in 2 Kön 10 deutlich, wo der von den Elischapropheten lancierte und zum König gesalbte Jehu im Namen JHWH's mit der Unterstützung des Rekabiters Jonadab gewaltsam gegen die *Baʿals*verehrer in Israel vorgeht (2 Kön 10,15.23). Berühmt wurde Jeremias Hinweis auf das Vorbild der Rekabiter, die die Weisungen ihres (fiktiven) Ahnherrn Jonadab ben Rekab, weder Wein zu trinken, noch Häuser zu bauen, noch Weingärten und Saatfelder anzulegen, treu befolgen (Jer 35). Der Text war zusammen mit anderen Passagen bei den Propheten (insbes. Hos 2,16; 12,10; Am 5,25; Jer 2,2f) Anlass für die These des Nomadenideals (vgl. 2.6.) bei den Propheten. Ähnliches kennen wir von den schon erwähnten *Ṣlubi*, denen ihr Ahnherr sogar das Halten von Herdentieren verboten hat (s. II 1.3.), und die als wandernde Schmiede durch die Wüste ziehen und von der Jagd auf Wildtiere leben. Wie wir gesehen haben, ist gerade für die Keniter (und somit auch für die Rekabiter) eine solche Lebensweise bezeugt. Jer 35,11 birgt einen interessanten Hinweis auf die Stadtflucht von Nomaden in gefahrvollen Zeiten, hier unter der Bedrohung durch Nebukadnezars Heer und die in seinem Umfeld meuternden Banden umliegender nomadischer Völker. Dieses Verhalten wird uns auch von Schasu-Nomaden berichtet (vgl. 1.4.5.), die auf **Abb. 32b** unter den Stadtverteidigern zu sehen sind.

1.2. DAS VIEH

Der Besprechung der allgemeinen Ausdrücke für Vieh folgen die Darstellungen der fünf Hauptvieharten, die im Hirtenmilieu Palästinas vorkommen: Schaf, Ziege, Esel, Kamel und Rind. Einblicke in die altisraelitische Viehzuchtpraxis beschliessen das Kapitel.

1.2.0. ALLGEMEINE AUSDRÜCKE FÜR VIEH

Hauptausdruck, der die Viehhabe oder den Viehbestand einer Grossfamilie umfasst ist מִקְנֶה. So kann es zu Wortverbindungen mit einem Sippenoberhaupt kommen מִקְנֵה־אַבְרָם oder מִקְנֵה־לוֹט (Gen 13,7). Dieser Viehbestand ist der Stolz und der Reichtum der Nomaden, aber auch der Bauern. Für seine Vermehrung arbeiten sie (Gen 30,29; 31,18). Der allgemeinste Begriff für den Beruf des Nomaden ist deshalb אַנְשֵׁי מִקְנֶה (Gen 46,32.34). Der Begriff wird auch in Verbindung mit den Zelten gebraucht, um die Gesamtheit eines nomadischen Haus-

548 Zu Qedar vgl. KNAUF E.A., a.a.O. 96-108.

haltes auszudrücken (Ri 6,5; 2 Chr 14,14). Wie eng Mensch und Tier im Hirtenhaushalt zusammengehören, zeigen die in den Vätererzählungen beliebten Aufzählungen nomadischer Habe (Gen 12,16; 13,5; 20,14; 26,13; 46,6f), vorallem aber die Ausrottung der Familie Achans aus der Serach-Sippe (Jos 7,24), die nicht nur den Übeltäter selbst, sondern auch seine Nachkommen und seinen Besitz traf.

Diese enge Zusammengehörigkeit bringen auch die paar wenigen Bilder zum Ausdruck, die im sesshaften Milieu Steppenbewohner zu charakterisieren versuchen (vgl. **Abb. 66**, Block 9 und 10). Richtiggehend inszeniert wird der komplete Sippenaufzug, ganz im Sinne von **Abb. 30b** von Jakob im Finale der sog. 'Kompositionsschicht' (Jakob-Esau-Laban-Geschichte)[549] der Vätergeschichten, mit einer siebenmaligen Proskynese vor Esau. Diese textlichen und bildlichen Aufzählungen vermitteln einen prozessionsartigen Eindruck mit einer mehr oder weniger klaren hierarchischen Rangordnung.

Die Viehhabe nach den einzelnen Arten aufzuschlüsseln ist nur annähernd möglich. Auch dürften die Verhältnisse, wie moderne Vergleichszahlen zeigen, je nach Fruchtbarkeit des Jahres stark geschwankt haben. Trotzdem stimmen die biblischen und die modernen Zahlen in ihrer Grundaussage verblüffend gut überein, nimmt man von den Zahlenangaben in Ijob 1,3 und Gen 32,15 den Schnitt (vgl. *Fig. 8*). Es ist allerdings realistisch, für die Väterzeit von einem sehr hohen Kleinviehnomadenanteil auszugehen (vgl. 1 Sam 25,2; 2 Kön 3,4)[550].

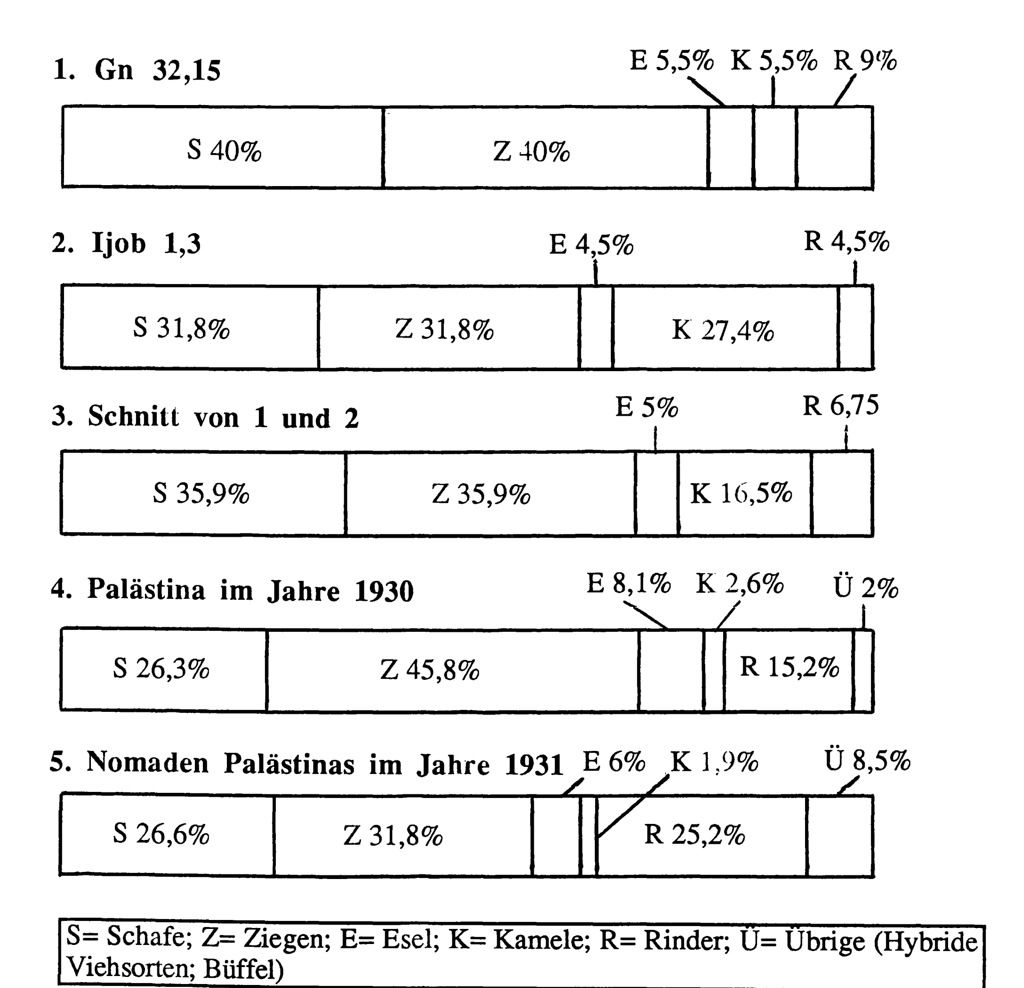
Das Kleinvieh (צאן) war und ist die der Topographie und dem Klima angepassteste Viehhabe Palästinas (vgl. Gen 4,2 u.o.), die die Nomaden mit fast allen Lebensgrundlagen versorgte. Synonym mit מקנה aber seltener wird das Wort בעיר verwendet (Gen 45,17; Ex 22,4; Num 20,4.8; Ps 78,48). Fast ausschliesslich im Sinne von Mastvieh oder Mastkalb wird hingegen das Wort מריא

---

[549] Vgl. BLUM E., Komposition, 168f; vgl. GUNKEL H., Genesis.

[550] Im beginnenden 20. Jh. p machten die Nomaden ca. 15% der Gesamtbevölkerung aus. Im 18./19. Jh. p waren es sicher noch etwas mehr wegen der osmanischen Misswirtschaft in peripheren Gebieten. Palästina bot damals also ein ähnliches Bild, was die Bevölkerungsstruktur angeht, wie in der SB mit ihrem hohen Prozentsatz nomadisierter Bevölkerungsanteile. Wir könnten aufgrund dieses Vergleichs mit einem nomadischen Bevölkerungsanteil von ca. einem Viertel der Gesamtbevölkerung rechnen. Den jüngsten archäologischen Surveys zufolge wurde aber fast die Hälfte der mittelbronzezeitlichen Stadtbevölkerung in Palästina nomadisiert (FINKELSTEIN I., Settlement 342f [Lit.]). Der Protzentsatz an Nomaden müsste demnach noch viel höher liegen. Aber auch wenn wir in der SB mit ähnlichen Verhältnissen wie im rezenten Palästina rechnen können, so besagt dies nichts über die Zuverlässigkeit der Zahlen. Vorallem der hohe Kamelanteil im antiken Verteilschema dürfte irreführend sein, da im beduinischen Palästina des 20. Jh. p mit verhälnismässig mehr Kamelen zu rechnen ist als zu Beginn der protobeduinischen Phase (vgl. u. 1.2.4.1.). Die Kamele sind als Übertreibungsfaktor zur scheinbaren Machtsteigerung anzusehen.

Fig. 8: Alte und neue Viehstatistiken im Vergleich: 1. Gen 32,15; 2. Ijob1,3; 3. Schnitt von 1 und 2; 4. Palästina im Jahre 1930[551]; 5. Nomaden Palästinas im Jahr 1931[552]



[551] DALMAN G., AuS VI 146.

[552] Ebd. VI 3f.

benutzt (vgl. 2 Sam 6,13; 1 Kön 1,9.19.25; Jes 1,11; Ez 39,18; Am 5,22; vgl. aber Jes 11,6).

1.2.1. SCHAFE

Das wichtigste Zuchttier dürfte im Altertum wohl das Schaf gewesen sein, für das im AT zehn verschiedene Bezeichnungen verwendet werden, von denen keine die blosse Bedeutung 'Schaf' hat. רחל , der Name für das Mutterschaf, wird auch als Personennamen verwendet (Gen 37,10). איל ist der Widder, ein bevorzugtes Opfertier (Gen 22,13 u.o.), aber auch ein Synonym für Herrscher (s.o. 1.1.1.). Dasselbe gilt für עתוד, Widder, Bock, Leittier. Junge Widder werden auch als כר oder כשב bezeichnet. מח ist das speziell gemästete Fettschaf. Junge Schafe, Lämmer, werden als שה, כבשה oder כשבה bezeichnet. Mit תאו ist schliesslich im Gesetz über Rein und Unrein wohl umfassend Wildschaf gemeint.

Die typische Schafart Syriens und Palästinas ist das sog. Fettschwanzschaf (vgl. **Abb. 58**/ Block 8 und **53b**). Der bis zu 10 kg schwere Fettschwanz (אליה) galt als Delikatesse (vgl. 1 Sam 9,24). Er wird in den Trockenmonaten stark abgebaut. Die Fettschwanzschafe wurden schon von Herodot bewundert und fanden deshalb in seinem Geschichtswerk besondere Erwähnung (Hist. III, 113):

> Die Araber haben auch zwei Sorten bewundernswürdiger Schafe, die es sonst nirgends gibt. Die der ersten Gattung haben einen langen Schwanz, der nicht weniger als drei Ellen misst; liesse man ihn herunterhängen, so bekäme er durch die Reibung mit dem Boden Geschwüre, aber tatsächlich alle Hirten wissen, wie man aus Holz kleine Wagen zimmert, die sie unter den Schwänzen befestigen. Die Schafe der zweiten Gattung (= Fettschwanzschafe) haben einen breiten Schwanz, von einer Breite, die eine Elle erreicht.[553]

Das Schaf liefert Wolle, Milch, Fett und Fleisch, kann vom Menschen also fast vollständig verwertet werden. 'Die Schafschur war ein Fest, an dem hochgestellte Persönlichkeiten teilnahmen, dementsprechend nicht selten politische Intrigen gesponnen wurden (Gen 38,12; 1 Sam 25,7; 2 Sam 13,23).'[554]

Der ruhige, fast ängstliche Charakter der Schafe, sowie ihre sprichwörtlich weisse Wolle (Jes 1,18; Ps 147,16), vorallem bei den Lämmern, verleihen dem Tier die Symbolkraft der Unschuld (im NT), der Sanftmut (Jes 53,7), aber auch der glänzenden Festlichkeit (Hld 4,2; 6,6)[555].

---

553 Zit. nach BRIANT P., a.a.O. 136f.

554 OLB I, 111.

555 Vgl. OLB I 111f; KEEL O., ZBK AT 18 (1986), 133.

1.2.2. ZIEGEN

Wie das Schaf ist auch die Ziege ein wichtiges Opfertier und zusätzlich Dirnenlohn (Gen 38,17.20), wird aber auch der eigenen Frau als Beischlafsgeschenk gebracht (Ri 15,1). Aufgrund ihres langen, strähnigen Haares und dem Bärtchen werden sie auch (ה)שׂעיר, Haarige(r), genannt. Beide Qualitäten, das lebenslustige, trotzige Starksein und die dämonisch gehörnte Haarigkeit gaben dem Tier im AO eine symbolische Dimension: einerseits als Ziege am Lebensbaum (*Fig. 9*), andererseits als Bocksgeist (Lev 17,7; Jes 13,21; 34,14; 2 Chr 11,15; *Fig. 10*). Vorstellungen springender und hopsender Geister liegen wohl dem archaischen פסח-Fest zugrunde[556]. Nach Meinung des Volkes hausen diese Dämonen gerne in verfallenen und versteppten Städten (s.u. 2.7.). Aufgrund dieses dämonischen Aspektes fand der Ziegenbock Verwendung im grossen Sühneritual des israelitischen Volkes (Lev 16,10.21f), da seine Beseitigung die Beseitigung der Sünden darstellte[557].

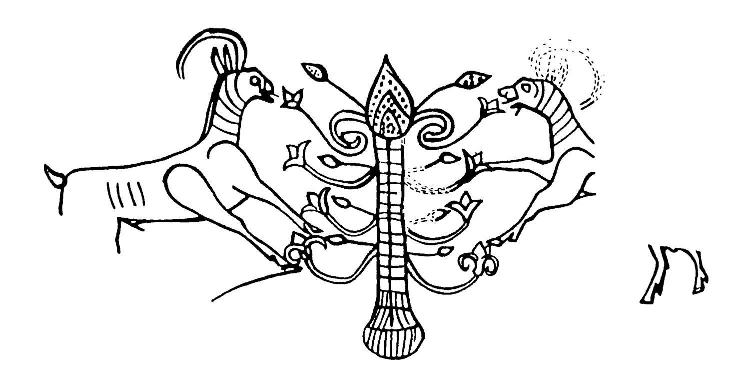


Fig. 9: Ziegen am Lebensbaum; Kuntillet Adschrud; Zeichnung auf Vorratskrug (um 800 a)[558]

556 KEEL O., VT 84 (1972), 414-434.

557 Vgl. OLB I, 114.

558 MESHEL Z., Kuntillet ʿAjrud, 15; Israel-Museum, Jerusalem.



Fig. 10: Dämon auf Ziegenbock; Megiddo Elfenbeinschnitzerei (um 1200 a)[559]

Der Ziegenbock wird auch תיש (Gen 30,35; 32,15; Spr 30,31; 2 Chr 17,11) und, in jüngeren Texten, צפיר (Dan 8,5.8.21; Esr 8,35; 2 Chr 29,21) genannt. Der in den Reinheitslisten verwendete Allgemeinbegriff für die Wildziege heisst אקו (Dtn 14,5). Die widerstandsfähigere Ziege ist in besonders trockenen Gegenden Palästinas, etwa in der judäischen Wüste, häufiger als das Schaf. Durch die Zurückdrängung der Nomaden in die trockeneren Teile und die Einführung der Baumwolle gibt es im 20. Jh. p fast doppelt so viele Ziegen wie Schafe. Im Altertum war es wohl eher umgekehrt oder die beiden Gattungen waren ungefähr gleich stark vertreten.

Von der Ziege wurde zwar auch das Haar verwendet, zur Herstellung grober, widerstandsfähiger Geflechte (Zeltbahnen: Ex 26,7; Netze: 1 Sam 19,13; vgl. auch Gen 27,16), in erster Linie war sie jedoch Milchlieferantin (Spr 27,23-27) und als Zicklein begehrtes Fleisch. Die Ziegenhaut diente als Schlauch der Flüssigkeitsaufbewahrung und war leicht transportabel, kann also als antike Feldflasche betrachtet werden (vgl. **Abb.15b**; Gen 21,14-19). Ziegen finden

559 AOBPs, 73, Abb. 97; Oriental Institute, Chicago.

sich zusammen mit Schafen in typischen Kleinviehherden ebenfalls auf den **Abb. 58** und **53b**.

1.2.3. ESEL/INNEN

Das Kleinvieh ist die Grundlage jedes Nomadentums im Orient. Auch im Sinai und in Innerarabien halten die Nomaden in Oasennähe und höhergelegenen Regionen eine gewisse Anzahl Ziegen und Schafe. Diese Tiere können deshalb nicht eigentlich als Unterscheidungsmerkmal verschiedener Nomadenarten verwendet werden. Anders verhält es sich mit dem Grossvieh. Der Zeitpunkt seiner Domestikation, Haltung und Entwicklung ist der entscheidende Faktor in der Geschichte und der pluralistischen Entfaltung des Nomadentums im AO.

Der Esel ist das charakteristische Tier der polymorphen Zonen. Er hat sowohl in Mari als auch in Syrien und Palästina bis in den Sinai grosse, durchwegs positive Bedeutung, auch als Reittier.

In Ägypten, sowie im ganzen Abendland wurde der Esel nur als Lasttier oder zum Dreschen benutzt und als ein Symbol der Starrköpfigkeit und der Geilheit, bis ins Vokabular unserer Tage, geschunden und getreten[560]. Störrische Schüler wurden schon in Ägypten als 'Esel' tituliert, und die Verwechslung des Esels mit dem Tier des Seth - Gott der Fremde und der Verwirrung - zog rituelle Eselshinrichtungen nach sich. In Alexandria und Rom sind Verspottungen des Gottes der Juden und der Christen als Esel bezeugt[561].

Ganz anders verhält es sich in der polymorphen, nomadischen Gesellschaft. Zusammen mit dem Kleinvieh (Schafe und Ziegen) gehört der Esel zur Viehhabe (Gen 12,16; 24,35; 30,43; 32,6.16; 34,28; 36,24; Dtn 28,31). Auch hier wird er vorwiegend als geschätztes Lasttier benutzt (Gen 22,3; 42,26f; 43,18.24; 44,3.15; 45,23; 49,14f; vgl. **Abb. 15b**). Vor schlechter Behandlung wird er aber sogar beschützt (Ex 23,5). Noch lange Zeit nach der Domestizierung des Kamels bestimmt er das Verkehrsbild der vorderasiatischen Karawanenstrassen (Jer 30,6) und das Satteln des Esels wird quasi zum stehenden Ausdruck für 'Aufbruch' (Ri 19,10; 1 Kön 2,40; 13,13).

So ist der Esel in Mesopotamien, Syrien und Palästina zu gewissen Zeiten auch das Reittier der Vornehmen. So reitet der berühmte Seher Bileam auf einem Esel (Num 22,22ff), dessen Gottesfürchtigkeit sich der Allmächtige pädagogisch zunutze macht. Abigail, die kluge Witwe des geizigen Nabal reitet in Begleitung von fünf Mägden zur Hochzeit mit David (1 Sam 25,42) und auch

---

[560] Vgl. OLB I, 125; II, 656f; LdÄ II, 28f. - Eine Ausnahme, die jedoch bloss die Regel bestätigt findet sich im Pap. Harris: *'Ich sandte meine Boten in die Gegend von Atika (ʿ3tjk3) zu den grossen Kupferminen, die an diesem Ort sind. Ihre Schiffe trugen sie. Andere ritten über Land auf ihren Eseln...'* Zitiert nach OLB II, 294.

[561] Vgl. WYSS S., Der gekreuzigte Esel, 28ff.

die Familie Davids reitet auf Eseln (2 Sam 16,2)[562]. Die Eselin, vorallem die weisslich gefärbte, ist das Statussymbol der Fürsten 'par exellence'; auf ihr reitend werden sie schon im Deborahlied (Ri 5,10) besungen[563]:

Die ihr reitet auf weissen Eselinnen, die ihr auf Teppichen sitzt und die ihr geht auf dem Wege...

Aber auch die Söhne der Richter bekunden durch Reiten auf Eseln ihren sozialen Status:

Er hatte dreissig Söhne, die dreissig junge Esel ritten, und sie besassen dreissig Städte, die man die Duars (Zeltdörfer) von Jaïr nennt bis auf den heutigen Tag... (Ri 10,4)

Er hatte vierzig Söhne und dreissig Enkel, die auf siebzig jungen Eseln ritten. (Ri 12,14)

Ri 10,4 verweist durch das Wort 'Zeltdörfer' zudem eindeutig auf ein nomadisches Milieu, das sich zumindest im Namen der jüngeren Städte erhalten hat[564].

In Mari gilt es sogar als Schande für den König, wenn er ein Pferd statt eines Esels besteigt[565]:

[Mein Herr] möge sein königliches Haupt ehren! [Wenn] du der König der Hanäer bist, bist du folglich auch der König der Akkader. [Mein Herr] möge keine Pferde besteigen, er steige nur auf Wagen oder auf Esel und ehre so sein königliches Haupt.

Aber auch Götter bedienen sich des Esels als ehrenvolles Reittier. Die Göttin *Nanše* empfiehlt Gudea von Lagasch dem göttlichen Ningirsu ein Wagengespann bereitzustellen[566]:

...er befestigte Esel mit der Fähigkeit von Geparden (?)...

In Ugarit reitet selbst die Göttermutter Aschera auf einem Esel. Ihr Diener 'sattelte den Eselshengst (ʿr),

---

562 Darstellungen reitender Frauen sind selten. Ein Beispiel, das aber wohl kaum in ein nomadisches Milieu gehört stammt von einem Grabmonument aus Ergili-Daskyleion in Kilikien, vom Anfang des 5. Jh. und zeigt zwei Frauen im Damensitz auf Maultieren bei einem Begräbniszug; vgl. SEIBERT I., Die Frau im Alten Orient, Abb. 78.

563 Dabei braucht es sich nicht um spezialisierte 'Hebrew caravaneers' zu handeln wie R.G BOLING (The Anchor Bible 6A, 118) antönt. Der Esel gehört zum Viehbestand jedes vermögenden Bauern. Die weissliche Farbe zeichnet gewisse Albinotiere vor anderen aus und verweist dadurch auch auf die Besonderheit seines Reiters. Dieselbe Vorliebe für weisse Tiere lässt sich auch bei den Arabern für die Kamele feststellen.

564 Das Wort עיר anstelle von חמר wurde keineswegs nur dem Wortspiel mit עיר (Stadt) zuliebe verwendet (vgl. BOLING R.G., a.a.O. 188 und VT 16 [1966], 295f), denn als Reittier der Fürsten dient immer ein עיר (vgl. Gen 49,11) oder ein עיר בן־אתנות (Sach 9,9) und nie ein חמור.

565 MALAMAT A., BA 34 (1971), 18 (=ARM VI 76,20-25). MALAMAT weist auch darauf hin, dass in Mari Esel sogar zum Zeichen der Gültigkeit eines Vertrages in zwei Teile getrennt werden (ARM II 37,6-12; vgl. Gen 15,9-10 und Jer 34,18f).

566 LIPIŃSKI E., VT 20 (1970), 51f.

schirrte den Esel (*phl*) an...
machte den Zaum ihrer Eselin (*ʾtnth*) zurecht...'[567]

Die Liebe zur Sache drückte sich u.a. in der Parallelsetzung der Bezeichnungen für Esel oder Eselin aus. Dasselbe finden wir auch in biblischen Texten (s.u.). Die Grundbezeichnung für Esel ist חמור, eigentlich 'der Rote'. אתון, die Eselin, ist Lasttier (Gen 45,23), mehr noch aber Reittier (Gen 49,11; Num 22; Ri 5,10; Sach 9,9; 2 Kön 4,22.24). עיר ist der Eselhengst (Gen 36,16; 49,11; Ri 10,4; 12,14; Jes 30,6.24; Sach 9,9), פרד das Maultier (2 Sam 13,29; 18,9; Jes 66,20) und פרא der Wildesel oder Onager (Gen 16,12; Jes 32,14; Jer 14,6; Hos 8,9; Ps 104,11; Ijob 6,5; 11,12; 24,5; 39,5; Sir 13,18), auch gehoben ער(ו)ד (1 Chr 8,15; Ijob 39,5).

Dieser Status des Esels machte das ehrwürdige Reiten von Vornehmen auf Eseln auch abbildungswürdig, ja, der 'Mann auf dem Esel' wurde, soweit ich sehe, zur einzigen Selbstdarstellung der Notabeln in polymorphen Gesellschaften des Vorderen Orient (vgl. **Abb. 19-22** und **Abb. 1f**; II 3.1.). Aber auch die Ägypter stellten im Mittleren Reich ihre semitischen Reiseführer, vielleicht mit sanftem Spott, auf Eseln reitend dar, regelmässig begleitet von zwei Dienern, einem Führer und einem Treiber (vgl. **Abb. 16-18**).

Die Konstellation des reitenden Vornehmen mit seinen zwei Knechten wird uns genau so auch im Alten Testament geschildert. In der Bileamserzählung (Num 22,22):

Der Engel JHWH's stellte sich ihm als Widersacher in den Weg, während jener auf seiner Eselin dahinritt und von seinen beiden Dienern begleitet war.

und bei der Opferung Isaaks (Gen 22,3)[568]:

Abraham stand früh am andern Morgen auf, sattelte seinen Esel, nahm zwei Knechte mit sich und seinen Sohn Isaak.

Auch in Ugarit gehörten zwei Diener zum Inventar der auftretenden Fürsten, wie uns ein Baᶜalsmythos belehrt[569]:

Er [*Qadesch-Amurru*] setzte *Aschirat* auf den Rücken des Esels, auf den prächtigen Rücken des Eselshengstes. *Qadesch* begann anzutreiben; *Amurru* wie ein Stern voraus...

Das Motiv vom Mann auf dem Esel wurde von prophetischen Kreisen in einem theologisierenden Sinn wieder aufgegriffen im Kontext der Messiaserwartung. So, wie die Fürsten und Könige auf Eseln reiten, so wird auch der

---

567 KTU 1.4. IV, Z. 9ff; vgl. OLB I, 124.

568 Die Darstellung der Opferung Isaaks im Bodenmosaik der Synagoge von Bet-Alpha schenkt diesem Detail interessanterweise breiten Raum. Es füllt fast die Hälfte der Bildfläche. Abb. in: SUKENIK E.L., Beth-Alpha, Pl. XIX; Ancient Synagogues revealed, 15f.

569 KTU 1.4 (= CTA 4, IV/V; = UT 51, IV/V; = II AB, IV/V) IV 14-17. Übersetzung gemäss: BEYERLIN W. (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, 226.

Messias auf einem Esel reitend in Jerusalem einziehen (Sach 9,9f)[570]:

9 a Juble laut, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem,
b siehe, dein König kommt zu dir, begnadet und reich an erfahrener Hilfe ist er,
c niedrig[571] und auf einem Esel reitend, nämlich auf dem Hengst[572] von einer Eselsstute.
10 a Und ich tilge die Streitwagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem,
b und der Kriegsbogen wird ausgetilgt und mit Worten wird er den Völkern Frieden stiften,
c und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Die kritische Pointe der Propheten liegt darin, dass sie dem protzigen, kriegerischen und damit unheilsträchtigen Auftreten der Könige der Kolonialmächte mit Pferdegespannen, und den imperial akulturierten eigenen Herrschern, den Messias als bescheidenen und ärmlichen Eselsreiter gegenüberstellen und damit das kriegsuntüchtige Grautier zum Attribut des Friedensbringers typisieren. Die Präzisierung, dass es sich um den Hengst einer Eselsstute handelt unterstreicht die Reinrassigkeit des Tieres. Das geheimnisvolle Kommen des Messias spielt auf den Jakobssegen über Juda (Gen 49,10-11b) an, wo Juda durch den Esel als Fürst gekennzeichnet wird. Dort erscheint aber auch das andere Herrschersymbol, das sowohl auf den Sinaiinschriften wie auch auf der Messerscheide deutlich erkennbar ist, nämlich der Herrscherstab[573]:

10 a Nicht weicht das Szepter von Juda noch der Führerstab
b von seinen Füssen, bis dass 'ein Herrscher' kommt,
c und ihm gehorchen die Völker.
11 a Er bindet seinen Esel an den Weinstock,
b an die Rebe das Junge der Eselin.

Dass der Esel in Israel unabdingbares Attribut des Königs war, zeigt schliesslich auch die Beschreibung der Salbung Salomos zum König (1 Kön 1,38): Davids Eselin, also das dem König vorbehaltene Tier, gehört zum festen Bestandteil des Inthronisationsrituals. Die prophetische Vorstellung vom Einzug des Heilskönigs in Jerusalem auf einem Esel wird im Neuen Testament wieder

---

[570] Übersetzung nach RUDOLPH W., KAT XIII, 4,177.

[571] Die Übersetzer streiten sich, ob עני 'demütig, sanftmütig' oder 'arm, gering' oder 'singe!' bedeutet. Letztere Deutung findet sich bei LIPIŃSKI E., a.a.O. 50f: '...la structure hymnique du passage et le thème du roi victorieux, qui y est mis en oeuvre, exigent ici l'impératif féminin עֲנִי, "chante"...'. Demgegenüber betont RUDOLPH den kritisch-prophetischen Charakter der Aussage, der den ärmlichen Messias den prunkvollen Königen gegenüberstellen will, womit hier erstmals das Motiv des leidenden Gottesknechtes mit demjenigen des königlichen Messias verknüpft würde.

[572] Seit KÖHLER L., Kleine Lichter 56 wird עיר von den meisten Exegeten als 'Hengst' und nicht mehr als 'Füllen' übersetzt. Vgl. dazu RUDOLPH W., a.a.O. 178.

[573] Übersetzung nach WESTERMANN C., BK I/3, 247.

aufgegriffen. In allen vier Evangelien[574] zieht Jesus unter lautem Jubel auf dem Rücken einer Eselin[575] als 'niedriger Friedensfürst' in die Heilige Stadt ein.

Trotz dieser grossen Bedeutung des Esels ist es meineserachtens nicht sinnvoll, von einem Eselnomadentum[576] in der Zeit vor der breiten Kameldomestikation zu sprechen. Der Esel war immer Transport- und Reittier. Er wurde nur zur Not gegessen (2 Kön 6,25) und nahm sich trotz den zum Teil beeindruckenden Zahlenangaben von Mari und in den Sinaiinschriften[577] neben dem Kleinvieh zahlenmässig gering aus. Eine reine Eselzucht hat es gewiss nirgendwo gegeben, da diese wichtige Versorgungsbereiche der Menschen (Nahrung, Kleidung) nicht abgedeckt hätte. Es ist viel sinnvoller das Nomadentum nach Lebensart, denn nach Zuchttieren zu unterscheiden. So sind auch die mit Eseln umherziehenden *Ṣlubi* (vgl. 1.1.2.; **Abb. 15b**) als Schmiede oder Zigeuner, aber nicht als Eselnomaden zu bezeichnen.

Der Esel stand aber bei der westsemitischen Bevölkerung der ersten Hälfte des 2. Jt. a in sehr hohem Ansehen, ob sie nun Nomaden oder Sesshafte waren. Dies belegen nicht nur die hier aufgeführten Fundstücke, sondern auch die Eselbegräbnisse der Hyksos im Nildelta (*Tell el-Ḍabʿa, Tell el-Masḫutā, Tell el-Faraša* und *Inšas*) und in Palästina (*Tell el-ʿAdǧūl*[578], Jericho und Lachisch). Dass der Esel in dieser Gesellschaft eine wichtige symbolische Bedeutung hatte, wird auch durch den Ausdruck 'einen Esel töten' für einen Bund schliessen'[579] deutlich. Vielleicht ist auch der biblische Name חמור für den Vater Sichems und der damit verbundene Ausdruck בני חמור ein Indiz für die grosse Bedeutung des Esels in jener Zeit (vgl. Gen 33,19; 34,2.4.6.8.18.20.24.26; Ri 9,28; Jos 24,32). Schliesslich ist zu erwähnen, dass ein Hyksos-Fürst, der den eigentlichen Hyksos-Königen vorausging, den Namen *3qn, 'Starker Esel'*[580], trug[581]. Es ist offensichtlich, dass sich unser Hyksos-Skarabäus (**Abb. 22**) als ein Bei-

---

[574] Mt 21,1-9; Mk 11,1-10; Lk 19,28-38; Joh 12,12-19.

[575] Bei Matthäus, der Sach 9,9 zitiert, reitet Jesus auf einer Eselin mit ihrem Füllen, da er den präzisierenden Parallelismus des hebräischen Textes nicht richtig verstanden hat; vgl. ZNW 50 (1959), 82-91.

[576] WALZ R., Eselnomadentum, 152.

[577] Erwähnung einer Herde von 3000 Eseln bei KUPPER J.-R., Nomades 15. Für die Türkisexpeditioneen in den Sinai wurden zwischen 50 und 600 Eseln verwendet (vgl. GARDINER P.H./PEET T.E., Inscriptions II 11.18).

[578] Vgl. OLB II, 99, Abb. 77, wo die Equiden aber noch im Sinne PETRIE'S als Pferde gedeutet werden.

[579] Bsp.: ARM II,37.

[580] Memphitische Priesterstele (GARDINER A.H., Onomastica II, 50), unmittelbar vor dem Hyksos-König *Š3rk*.

[581] Zu den Eselbegräbnissen und ihren Kontextbezügen vgl. BRINK E.C.M., Tombs 46f.74-83.

spiel für dieses westsemitische Selbstverständnis harmonisch in dieses Puzzle einfügt.

1.2.4. KAMELE

Die Dienstbarmachung des Kamels für den Menschen ist für die Entwicklung des ao Nomadentums der allerwichtigste Faktor gewesen, der sich auf die ganze orientalische Kulturgeschichte entscheidend auswirkte. Die Bedeutung der at Aussagen über Kamele kann deshalb nur im Rahmen dieser Gesamtentwicklung erfasst werden, die wir nun als Erstes darstellen.

1.2.4.1. KAMELDOMESTIZIERUNG, KAMELSATTELENT-WICKLUNG - VOM NOMADENTUM ZUM BEDUINENTUM

(vgl. Fig. 11 A-D)

Die Kulturgeschichte dieses Haustieres ist vorallem Anthropologen und Altorientalisten zu verdanken, die es verstanden haben, das ikonographische Material der Archäologen für ihre Untersuchungen fruchtbar zu machen. Ohne diese Bildmaterial besässen wir fast keine aufschlussreichen Daten darüber, weshalb das arabische Nomadentum zur Zeitenwende eine der wichtigsten Handelsmächte der Antike darstellt und warum dies nicht schon tausend oder zweitausend Jahre früher der Fall war. Wir unterscheiden in dieser Entwicklungsgeschichte vier Stufen.

1. STUFE

Trotz diesen neueren Forschungen unter welchen vorallem die Studien von W. DOSTAL, R.W. BULLIET und E.A. KNAUF[582] hervorzuheben sind, lässt sich der Zeitpunkt der Dienstbarmachung des Kamels für den Menschen nicht festlegen. Die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten des Kamels setzen verschieden starke Domestizierungsgrade voraus und wir tun gut daran, gerade im Falle des Kamels, eine sehr lange Periode der sporadischen und lokalen Domestizierung (vgl. *Fig. 11 A*), die sich anfänglich wohl nur auf gewisse Oasen in der arabischen Wüste beschränkte, anzunehmen. Erst der in der Frühbronzezeit langsam einsetzende Fernhandel setzt den Status eines kontinuierlich domestizierten Kamels voraus. Ob allerdings auf Tonfiguren der frühdynastischen Zeit Sumers wirklich Kamele dargestellt wurden oder andere Vierbeiner, lässt sich kaum mehr ausmachen[583]. Der Zeitraum der Domestizierung kann nur

---

[582] DOSTAL W., Studi Semitici 2 (1959), 11-34; BULLIET R.W., The Camel; KNAUF E.A., Ismael, passim und BN 30 (1985), 19-28; BN 40 (1987), 20-23; Midian, 9-14.

[583] Diese durchwegs nicht eindeutig identifizierbaren Stücke, die wir nicht abbilden, sind aufgezählt bei POHL A., OR 19 (1950), 251ff, in Ergänzung zu DEVAUX R., RB 56 (1949), 8f. Das sumerische Wort für Kamel ist jedenfalls erst im 17./16. Jh. a erstmals bezeugt

ungefähr erschlossen werden über die Datierung von Kamelknochenfunden der *Umm an-Nār*-Kultur in Oman[584] und der ersten Kamelsättel. Diese haben sich auf der Insel Socotra im Arabischen Meer (Mattensättel) und in Somaliland in Ostafrika (Zwei- und Vierstabsättel) als Relikte erhalten. Bis heute werden die Kamele dort nur als Last- und nie als Reittiere verwendet. Felszeichnungen in Ostafrika legen eine erste derartige Nutzweise zwischen 2500 und 1500 a nahe. Die Heimat des Kamels ist allerdings nicht Afrika, sondern Asien. Das Kamel wurde nach Socotra und Somaliland exportiert und nicht umgekehrt. Als Land der regelmässigen und anhaltenden Kameldomestizierung, die spätestens um 3000 a stattgefunden haben muss, wird am besten Südostarabien, der heutige Oman angenommen. Das hier lebende Volk, das über den Schiffsverkehr mit Afrika und Indien in Verbindung stand und spätestens ab dem 8. Jh.a auch Weihrauch und Balsam exportierte, hatte sicher das grösste Interesse an dieser Symbiose zwischen Tier und Mensch. Hier, wo sich See- und Landhandel früh berührten, konnte der Ausdruck 'Schiff der Wüste' für das Kamel leicht entstehen und in dieser Gegend Arabiens erhielten sich im Volksmund auch die Erinnerungen an den wilden, dämonischen *Ǧinn*-Charakter des Kamels, das bis heute beim Aufstehen und Abliegen oft knurrt und gurgelt[585].

2. STUFE

Es war wohl das Aufkommen des Inlandhandels entlang der Weihrauchstrasse, der zur Entwicklung eines ersten Reitsattels führte, der das reitende Begleiten der Packkamele erlaubte[586]. Dieser sog. *ḫaulānī*-Sattel[587], bei dem man zwischen dem Buckel und einem künstlichen Wulst hinter demselben sass[588], erlaubte nebst dem blossen Reiten nicht viele Manöver und blieb

---

(LANDSBERGER B. U.A., Materialien 8/1, 102; Rs. III 22). Eine in Nippur gefundene Wortliste vom Ende des 2. Jt. a (Hh. XIII) kennt den Ausdruck noch nicht (RLA V 330).

584 Vgl. WEISSGERBER G., Der Anschnitt 33, 180f mit A 4; UERPMANN H.P., ebd. 249; CLEUZIOU S., PSAS 12 (1982) 15-22; vgl. KNAUF E.A., Midian 9 mit A 54.

585 Zu dieser Frühgeschichte der Kameldomestizierung vgl. BULLIET R.W., a.a.O. 38-58.

586 Es mag paradox klingen, dass der technisch scheinbar anspruchsvollere Seehandel dem Inlandhandel zeitlich voraus ging, doch wird dieser Sachverhalt durch die sumerische Schreibweise für Kamel ANŠE.-A.AB.BA (Meer-Esel), analog zur Bezeichnung für Pferd ANŠE. -KUR -RA (Bergland-Esel) eindringlich bestätigt. In beiden Fällen waren Herkunftsort und Verwandtschaft mit Bekanntem für die Namensgebung verantwortlich (vgl. RLA V, 330); für das Trampeltier wird dagegen ein indogermanisches Lehnwort (*udru*) verwendet (ebd. 331).

587 Vgl. DOSTAL W., a.a.O. 20.

588 Es handelt sich um eine Vereinfachung des 'Reitens hinter dem Buckel', die beim ungesattelten Kamel bis heute verbreitetste Reitart (erlaubt, sich am Buckel festzuhalten). Diese Reitart ist noch auf einem safaitischen Felsbild vom *Ǧebel Qurma* dokumentiert (vgl.

deshalb auf diesen friedlichen Gebrauch beschränkt. Dieser Sattel, der die Periode des frühen Karawanenhandels (vgl. *Fig. 11 B*) einleitete, ist in jemenitischen und mesopotamischen Tonfiguren des 2. und 1. Jt a bezeugt (vgl. *Fig. 11 B, Nr. 1 und 2*)[589] und in südarabischen Gebieten bis heute in Gebrauch[590]. So existierte er also schon im AO neben neueren Satteltypen und ist deshalb vielleicht auf den Bronzereliefs von Balawat zu sehen (vgl. **Abb. 57**), als der Kissensattel schon in Gebrauch war. Wahrscheinlich aber handelt es sich hierbei um einen Pack- oder Huckepackreitsattel. Der Karawanenhandel als solcher ist ikonographisch erstmals auf einer spätbronzezeitlichen Tonscherbe vom *Tell Dēr ʿAllā* bezeugt (**Abb. 50**), deren Materialbeschaffenheit auf lokalen Brand hindeutet. Zu sehen sind zwei hintereinander stehende, beladene Kamele in einfacher, stilisierter, schwarzfarbiger Malerei. Vielleicht aber hatten schon die Kamele, welche die (sesshaften!) Midianiter im Stile der zeitgenössischen Felsbildkunst[591] auf ihre Keramik malten (**Abb. 49**), Bedeutung für den Handel dieses Volkes.

3. STUFE

Dieser Kissensattel erlaubte nun das Sitzen auf dem Kamelbuckel und machte das Kamel manövrierfähiger. Die neue, hohe Position[592] und der bessere Halt ermöglichten ausserdem das Bogenschiessen vom Kamel aus, so dass das Kamel - wenngleich schwach gegenüber einer gut ausgerüsteten Armee - nun auch militärisch interessant wurde, was berechtigt, von einer protobeduinischen Stufe[593] (vgl. *Fig. 11 C*) zu sprechen. Diese ist ikonographisch zum ersten Mal mit einem Orthostaten vom Tel Halaf (**Abb. 54**) dokumentiert, wo der Reiter allerdings nicht bewaffnet ist wie auf einem Orthostaten aus Karkemisch (**Abb. 55**) und auf einem nordarabischen Stempelsiegel (**Abb. 62**). Während die Orthostaten aus dem 9./8. Jh. stammen, ist das Siegel ins 7. Jh. zu datieren. Die grosse Bedeutung die das Kamel in dieser Zeit bekommt wird durch weitere reiterlose Stücke bezeugt: eine hadramautische Terrakotta (8.-7. Jh. a) in sehr schöner Ausführung (**Abb. 61**), einen Skaraboid vom *Tell Ǧemme* (7. Jh.a), der *l-mrʾ hd*, 'dem *Marʾ(u) -Haddu*/dem Mann des

---

KNAUF E.A., Ein ṣafāitisches Felsbild 79, Abb. 1).

589 Ebd. 16; BULLIET R.W., a.a.O. 70f. Abb. 22f.

590 BULLIET R.W., Abb. 21.

591 KNAUF E.A., Midian, 24 mit Anm. 125f.

592 Vgl. den thronartigen *rahla*-Sattel in Mauretanien und den verwandten *terik*-Sattel der Tuareg bei GAUTHIER-PILTERS H./DAGG A.I., Camel, Fig. 46ff.

593 KNAUF E.A., Midianites, 150.

Hadad'[594], gehörte (**Abb. 63**)[595], einen kalksteinernen Räucheraltar aus einer phönizischen Werkstatt, ebenfalls vom *Tell Ǧemme* (Stil A 1; 6./frühes 5 Jh. a)[596], auf dem u.a. ein Kamel eingekritzelt wurde (**Abb. 64**)[597], ein Terrakottafragment der späten Eisenzeit aus *Boṣrā* (**Abb. 65**)[598] und zwei häckselgemagerten Kameltonfiguren aus Uruk-Warka (6./7. Jh.a), die wohl als Kinderspielzeug gedient haben (**Abb. 68f**)[599]. Auch die neuassyrischen Araberkämpfe, die auf den Reliefs in Nimrud und in Ninive zu sehen sind (**Abb. 58** Blöcke 1 und 5 und **66**) setzen diesen obgenannten Sattel- und Nomadentyp voraus (8./7. Jh. a). Eine assyrische Bronzefigur, die einen Araber auf dem Kissensattel zeigt, wurde auf Rhodos gefunden (**Abb. 67**). Der jüngste Bildzeuge ist ein neubabylonisches Rollsiegel aus Chalzedon (**Abb. 70**) des 6. Jh. a (vgl. zu diesen Abb. II 2.3.; 2.5.; 3.1.).

Die akkadischen Wörter für Kamel sind Lehnwörter aus dem Arabischen[600]. Bis zu Tiglatpileser III (745-27 a) kommt es in Tribut- und Beutelisten nur selten und in geringen Mengen vor[601]. Dieser König aber erbeutet von der arabischen Königin *Šamši* 30000 Kamele und Esarhaddon (680-669 a) besteuert Hazael mit Gold, Edelsteinen, 50 Kamelen und 1000 Ladungen Gewürzen jährlich[602]. Die Kamelsattelentwicklung, selber eine Reaktion auf das von den Assyrern dominierte, expandierende Weltwirtschaftssystem, hatte also eine deutliche Konjunktur des Fernhandels zur Folge. Dieser findet auch in den nun ge-

---

594 Für diese Entzifferung bin ich E.A. KNAUF zu Dank verpflichtet; vgl. dazu ZDPV 96 (1980) 171; BN 20 (1983) 36 mit A 12.

595 GALLING K., ZDPV 64 (1941), 143.179; Taf. 6/44.

596 F. PETRIE datierte das Stück noch ins 7. Jh. oder früher (Gerar, 17f); E. STERN kann mit guten Gründen dank inzwischen reichhaltigem Vergleichsmaterial die hier übernommene Datierung vorschlagen (Material Culture 182-195). Da einige Fundkontexte auf die Phönizier verweisen, die sich auf die Produktion von Kultgegenständen spezialisiert hatten und da die zum Teil eigenwilligen Kompositionen typisch sind für die phönizische Kunst, kann man weiterfolgern, dass die phönizischen Händler in Gerar offenbar eine Niederlassung hatten, die wohl - wie unser Kamel vermuten lässt - eine Verbindung zu den arabischen Handelskarawanen herstellte, die hier die Küstenstrasse erreichten.

597 PETRIE F., a.a.O., Pl. XL/3.

598 BENNET C.M., RB 79 (1972), Pl. XLIVa.

599 VOM EUPHRAT ZUM NIL, Nr. 51f.

600 *Ibilu, gammalu*; *anaqātu* (Dromedarstuten); *bakru* (Dromedarjunges). 'Die Abgrenzung von *ibilu* und *gammalu* wird durch die Schreibung beider Wörter mit dem Sumerogramm ANŠE.-A.AB.BA verdeckt.' (RLA V, 330)

601 Der Tribut der Stadt *Ḫindānu* (*Al-Ǧabirija*) am mittleren Euphrat besteht aus 30 Kamelen, 50 Rindern, 30 Eseln, 200 Lämmern und 1 Talent Myrrhe. Er belegt die Handelsbeziehungen der Stadt mit Südarabien; vgl. BULLIET R.W., a.a.O. 78 mit Anm. 31.

602 RAWLINSON H.C. U.A., Cuneiform Inscriptions III 10,2:20-21.

häuft auftretenden Ritzzeichnungen von Kamelen in der syr.-arab. Wüstenregion Niederschlag[603]. Diese Entwicklung fördert die Macht der Araber, damit aber auch die Auseinandersetzungen mit den Assyrern.

Neben dem Kissensattel als Reitsattel waren unterschiedliche Transportsättel in Gebrauch: südarabische Packsättel (**Abb. 57**?), Vorstufen des *palan*-Sattels[604] und zum Teil sehr einfache Zwischenformen (*Fig. 12)*. Alle Packarten verwendeten Stricke, die um Hals, Brust und Gesäss gezogen wurden und Holzstäbe, die die feste Strebe auf der Oberseite der Ladung bildeten. War der Fernhandel bisher eine Sache städtischer Oasenbauern geblieben, die sich soweit spezialisiert hatten, dass sie einige Menschen und Kamele für den Handel freistellen konnten, so sind es nun schon ganze Stämme, die die Kamelzucht intensiv betreiben und mit verwandten Stämmen Verbände bilden, die den Handel entlang des fruchtbaren Halbmondes kontrollieren. Ein solcher Verband, von dem wir Kenntnis haben, war *Šumuʾil* (Ismael), der mindestens im 8. und 7. Jh. a bestand[605] (s.o. 1.1.3. und *Fig. 6*).

4. STUFE

Der Untergang des neubabylonischen Reiches führte in persischer Zeit zu einem Machtvakuum auf der arabischen Halbinsel, die de facto durch keine Satrapie beaufsichtigt wurde, was eine weitere Konsolidierung und Entwicklung des arabischen Handelsnetzes zur Folge hatte[606]. Irgendwo im nordarabischen Raum wird der *šadād*-Sattel erfunden, indem der Sattelbaum der asiatischen Pferdereiter für Kamele adaptiert wurde[607], was den Reitern nochmals wesentlich mehr Halt auf ihren Tieren gewährte. Auch das Kämpfen mit der Lanze wird nun auf dem Kamel möglich, wie zahlreiche Reliefs aus Palmyra und Umgebung (vgl. **Abb. 89**; **100**; **108f**; **111**) und Grabstelen aus Jemen (vgl. **Abb. 74f**), wohin der Sattel spätestens zur Zeitenwende gelangt war, beweisen.

---

[603] ANATI E., Rock-Art IV, 245.

[604] Vgl. BARNETT R.D., Lachish 20, Fig. 6 (?); BULLIET R.W., Camel 79, fig. 30 (?).

[605] Vgl. KNAUF E.A., Ismael, passim.

[606] Vgl. KNAUF E.A., Persian Administration, bes. 204. 214f.

[607] DOSTAL W., a.a.O. 16-21. Grosse Verwirrung in der Entwickungsgeschichte des Kamelsattels stiftet E. FRENCH, wenn sie in PEQ 20 (1988) 64f mit Fig. 1 und 2 nur vom 'North-Arabian saddle' spricht und gegen DOSTAL W., op. cit. behauptet, dieser Satteltyp sei schon lang vor 500 a belegt. DOSTAL'S Verdienst ist es gerade, dass er eine progressive (nördliche) Gruppe von einer konservativen (südlichen) Gruppe abgrenzt (S. 21), bei der nördlichen Gruppe aber klar zwischen Kissen- und *šadād*-Sattel unterscheidet. Seine Datierung betrifft den *šadād*-Sattel, FRENCH spricht vom ältesten Kissensattel (ebd. Fig. 2), resp. vom *palan*-Sattel (ebd. Fig. 1), dieweil erst ihre palmyrenischen Terrakotten (ebd. 66, Fig. 3-6) mit dem *šadād*-Sattel ausstaffiert sind.

Vielleicht gelang die Entwicklung des neuen Sattels im Stamme der Nabatäer, der nun - wie 400 Jahre früher der Stamm Qedar - unter den Arabern zur Hegemonialmacht wurde. Jedenfalls handelt es sich beim ältesten , bis heute bekannten Beleg für einen *šadād*-Sattel, aus dem 5./4. Jh. a, um eine philistoarabische Münze[608], die sicher in nabatäischem Einflussgebiet geprägt wurde (**Abb. 73**).

Der kämpferische Zweck des Sattels wird besonders an autochthonen nabatäischen Terrakotten aus dem 1. Jh. p mit liebevoll detailliert gestalteter, kriegerischer Meharistenausstattung deutlich (**Abb. 88**). Die Kopfzäumung weist die heute noch üblichen Nasen- und Halsriemen auf. Der Sattel wurde mittels zweisträngigen Brust-, Bauch- und Hinterzeugriemen auf dem Höcker befestigt, wobei sich der Bauchriemen auf halber Höhe teilt, was ihn vom nabatäischen Pferdebauchriemen unterscheidet. Über dem auf den Terrakotten natürlich nicht sichtbaren Sattelgerüst lag eine prächtige Satteldecke (Schabracke) mit breiten verzierten Borten. Ein Schaffell, das auf dem Sarkophagrelief eines verstorbenen Meharisten deutlich erkennbar ist (**Abb. 103**)[609], vermehrte den Reitkomfort. Beim Typus "L" hängt vorne rechts am Brustgurt ein Kurzschwert in einer verzierten Scheide, während in den Strängen des Hinterzeugs ein Wasserbehälter zu sehen ist. Eine grosse, beim Typus "L" linksseitig mit Ringen am Sattel befestigte, beutelartige Satteltasche, ein für alle Meharistendarstellungen aus dem nabatäischen Kulturkreis typischer Rundschild (*cetra*) und ein nur als Variante vorkommendes Langschwert koplettierten die reichhaltige Ausrüstung. Die nur selten vollständig erhaltenen Terrakotten, die zum grössten Teil auf petäischen Abfallhaufen gefunden wurden, hat I. PARLASCA in zwei Typen unterteilt ("J"[erusalem] und "L"[indner][610]), die sich aber nur in der Anordnung und Fülle der meharistischen Ausrüstung unterscheiden. Sie vermutet, dass es sich bei diesen Figürchen um Votivgaben der mittleren und unteren Schichten an *Dušares* handelte[611].

Das Kamel wird zum beliebten - auf Münzen abgebildeten (vgl. **Abb. 73ff**; **77ff**; **104ff**) - Statussymbol arabischer Städte, die vom Weihrauchhandel leben und folgerichtig wird auch Aretas III, der sich dem Feldherrn des Pompeijus, M. Aemilius Scaurus, mit einem Tribut von 300 Talenten ergibt, mit Olivenzweigen in der Hand neben einem Kamel kniend dargestellt (**Abb. 77a-d**; vgl. II 3.2.). Erst jetzt kann man von einem arabischen Frühbeduinentum (vgl. *Fig. 10 D*) sprechen[612], das alle typischen Merkmale dieser bis heute

608 KNAUF E.A., BN 30 (1985) 22-24.

609 MICHAŁOWSKI K., Palmyre (1960), fig. 158f.

610 PARLASCA I., Die nabatäischen Kamelterrakotten, 200.

611 Ebd. 210.

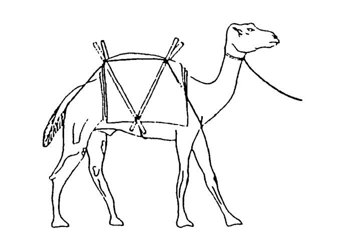
612 GEUS C.H.J. DE, Antiquity 41 (1983) 211f stellt fest, dass der Kamel-Nomadismus

Fig. 11 A

DIE ENTWICKLUNG DES KAMELNOMADENTUMS IM VORDEREN ORIENT

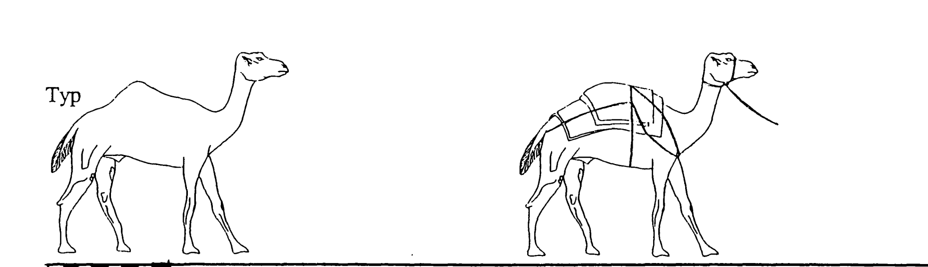
Index

Entwicklung/
Varianten



Frühester
ikonographischer
Beleg

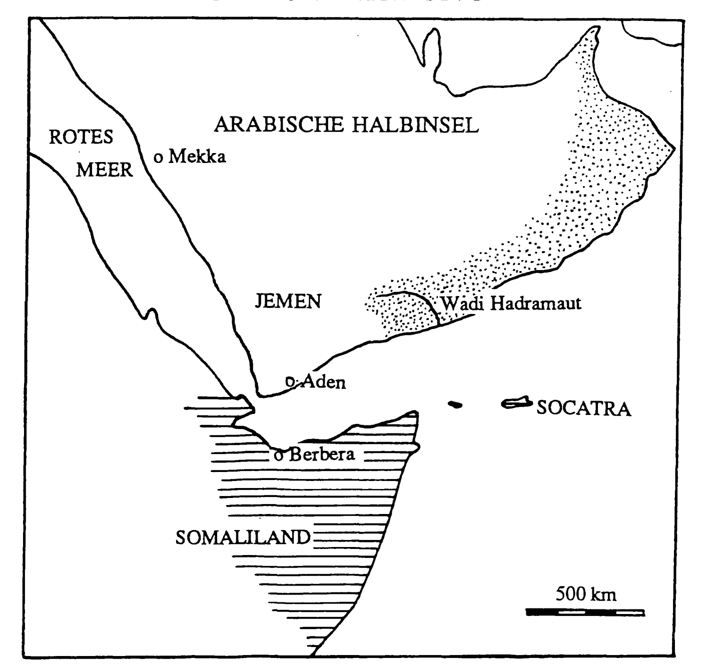
Typ



4. Jt. a
(Söhne des Ostens)

1. Stufe

LOKALE DOMESTIZIERUNG



Das Kamel ist nur Nutz- und Lasttier. Der einfachste, aus Ueberwürfen bestehnde Packsattel hat sich auf der Insel Socotra erhalten (Socotra-Sattel). Erweiterte Formen sind die nur noch in Ostafrika gebräuchlichen Zwei- und Vierstab-Somalisättel. Da das Kamel ursprünglich aber auf dem asiatischen Kontinent beheimatet ist, darf als Gegend der ersten Domestizierung Südostarabien/Oman angenommen werden, von wo es auf die Inseln im Golf von Aden und nach Ostafrika exportiert wurde.

Vermutete Gegend der Domestizierung und Sattelentwicklung.

Heutiges Vorkommen der Sättel

Fig. 11 B

MIDIANITER (spätes 2. Jt. a)

3

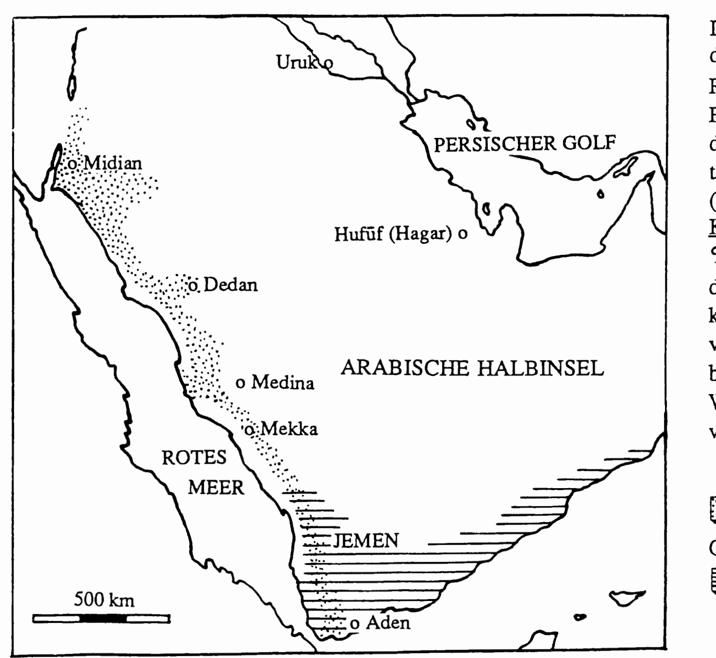
2

1

um 2oooa

2. Stufe

FRUEHER KARAWANENHANDEL

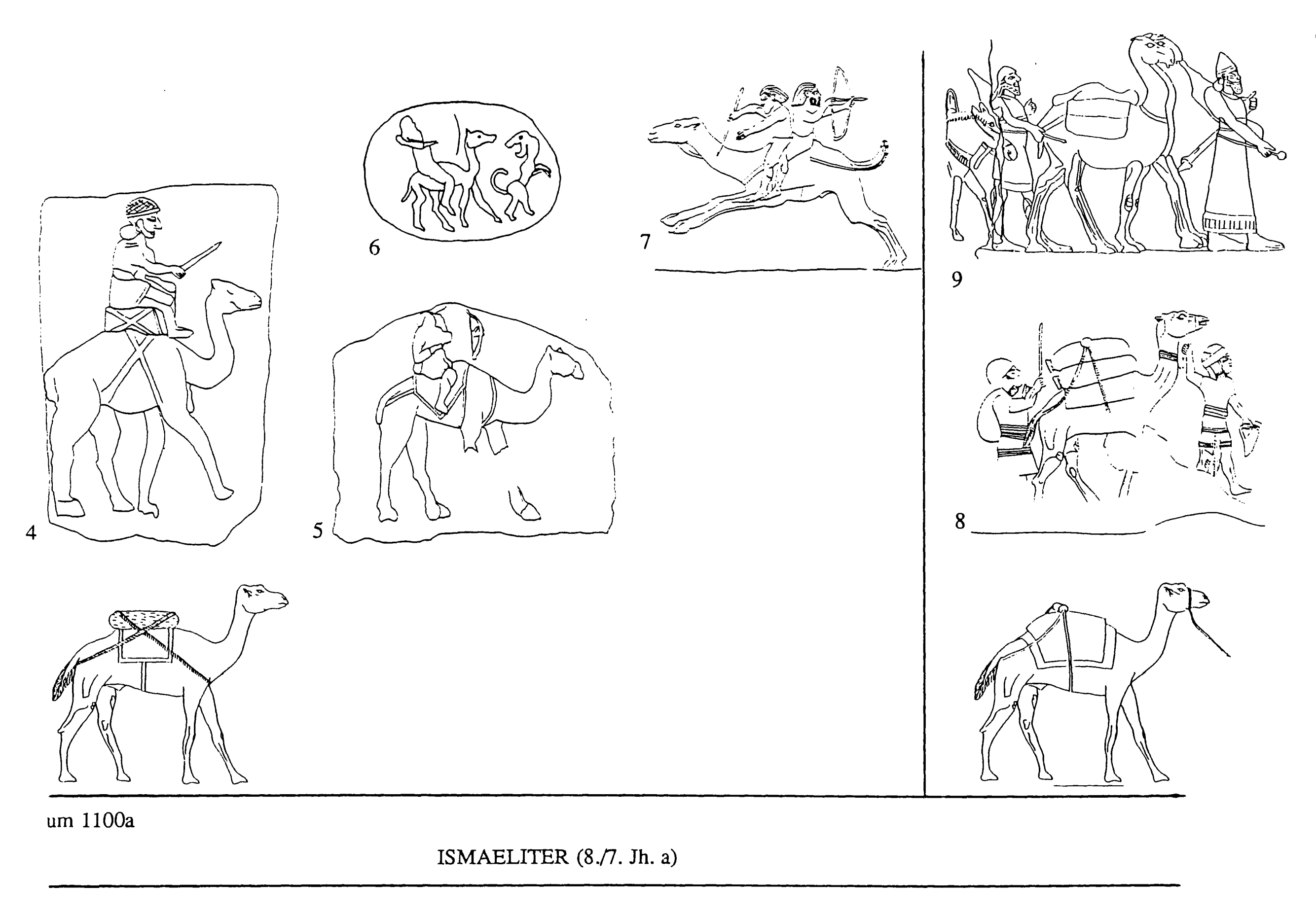


Der erste, noch kampfuntaugliche Reitsattel ist der in Südarabien entwickelte _ḫaulāni-Sattel_. Der Reiter/die Reiterin sitzt hinter dem Buckel. Früheste Belege sind jemenitische Tonfigürchen des 2. Jt. a (1). Eine aehnliche, allerdings fast tausend Jahre jüngere Figur stammt aus Uruk (2). Die älteste fragmentarische Darstellung einer Karawane ist auf einer Scherbe vom *Tell Dēr ʿAlla* zu sehen (3). Die Entwicklung des Kamels durch ein Küsten- und Schifffahrtsvolk macht den koranischen Ausdruck 'Schiff der Wüste' verständlich. Mit der Entwicklung dieses Sattels begann die grosse Zeit des Binnenhandels auf der Weihrauchstrasse, im biblischen Umfeld vorallem durch die Midianiter betrieben.

Ursprungsgebiet des *ḫaulāni*-Sattels in der Gegend der Weihrauchstrasse

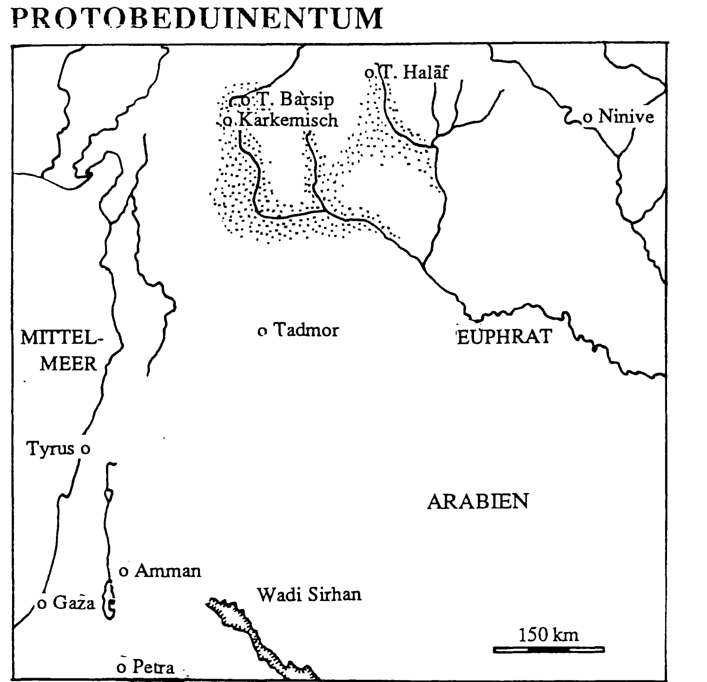
Heutiges Vorkommen des Sattels

Fig. 11 C



3. Stufe

PROTOBEDUINENTUM

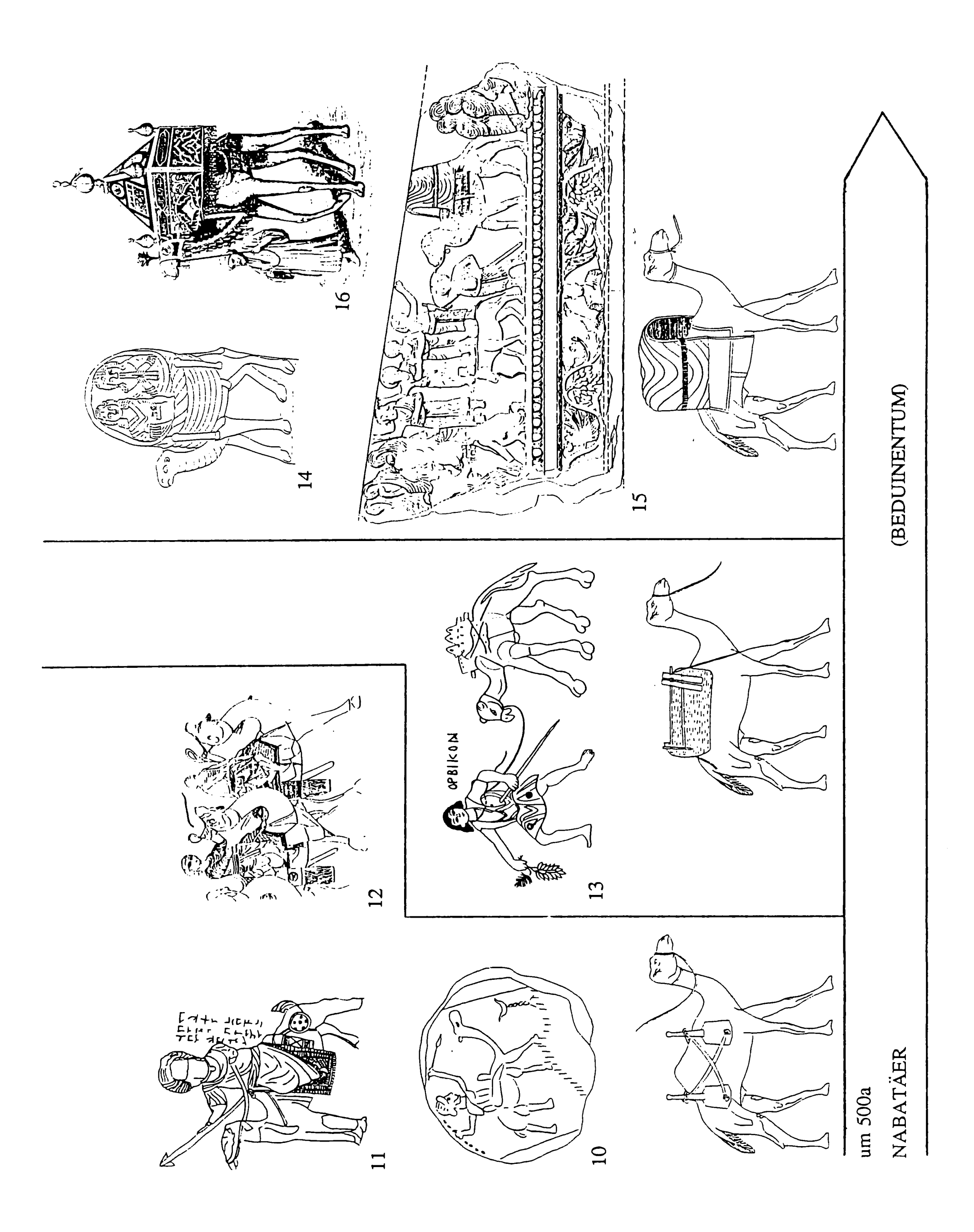


1. Auf einem Orthostat vom T. Halaf ist der früheste Kissensattel (4) bezeugt. Dieser Sattel erlaubte erstmals das Schiessen mit dem Bogen vom Kamel aus, was u. a. auf einem Orthostat aus Karkemisch (5), auf einem nordarabischen Skaraboid (6) und auf den Palastreliefs Assurbanipals (7) dargestellt wurde. So ausgerüstet kämpften die Nomaden in protobeduinischer Weise gegen Sesshafte (vgl. 1 Sam 30,17; Monolithinschrift von Kurk, ANET 277-279) .

2. Daneben waren unterschiedliche Transportsättel in Gebrauch, Vorläufer des späteren *palan*-Sattels, dargestellt auf den Palastreliefs Sanheribs (8).und der altherkömmliche *ḫaulāni*-Sattel, dargestellt auf dem Bronzetor von Balawat (9).

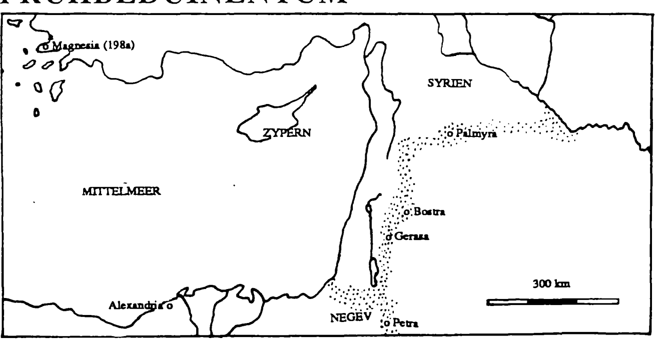
Kerngebiet des Kissensattels (heute nur noch in Nordafrika anzutreffen)

Fig. 11 D



4. Stufe

FRÜHBEDUINENTUM



In den letzten Jahrhunderten vor der Zeitenwende erlebte die Entwicklung des Kamelsattels einen letzten inflationären Schub, durch eine nochmalige entscheidende Verbesserung des Reitsattels einerseits und eine spezifizierende Diversifizierung andererseits. Wir können nun in Nordarabien drei Sattelgattungen unterscheiden:

1. Der *šaddād*-Sattel (Reitsattel): Dieser nach dem Sattelbaumprinzip funktionierende Sattel ist erstmals auf einer philisto-arabischen Münze bezeugt (10). Er diente in erster Linie kämpferischen Zwecken (erstmals genannt bei der Schlacht von Magnesia 198a), wie viele palmyrenische Reliefs zeigen (11; 12). Dank der gewonnenen Stabilität ist auch der Kampf mit der Lanze aus dem Sattel möglich.

2. Der *palan*-Sattel (Transportsattel): Der heute noch in Indien verwendete Packsattel ist vielleicht schon auf den assyrischen Palastreliefs Sanheribs zu sehen (9). Deutlich erkennbar ist er aber auf einem Fussbodenmosaik im Nordnegev (13).

3. Die Qubbā/Frauensänfte: Im kultischen Bereich sind ikonographisch erstmals tragbare Bethylenheiligtümer bezeugt. Das Relief aus Palmyra (15) lässt allerdings keinen Schluss auf den genauen Inhalt des Palladiums zu. Literarisch ist ein solches Heiligtum mit der alttestamentlichen Bundeslade schon viel früher bezeugt (Num 10,35 u.o.). Ein Nachleben führte diese aus dem Frauensattel (14) entwickelte Transportvorrichtung bis in rezente Zeit im ägyptischen *maḥmal* (16) und der beduinischen *ʿotfe*.

▩ Ursprungsgebiet des *šaddād*-Sattels; heute im ganzen arabischen Raum in Gebrauch

praktizierten Lebensweise aufweist, die Elemente eines 'externen Nomadentums'[613], das nicht mehr ausschliesslich auf semiaride Landstreifen der dimorphen Zone angewiesen ist. Das Kamel erlaubt die rasche Zurücklegung der Distanzen zwischen den Oasen, grossräumigen Güteraustausch neben der altherkömmlichen milch- und fleischwirtschaftlichen Nutzung der Tiere, Verteidigung des eigenen Machtraumes, Razzien und militärische Aggression. Eine wesentliche Bedingung für die 'Beduinisierung Arabiens'[614] war damit gegeben. Die Bedeutung des nunmehr 'vergesellschafteten' Tieres in der nabatäischen Kunst wird letztendlich in den wunderbaren Koroplastiken dieser Zeit in Form von Kamelen sinnlich fassbar. Auch hier fehlen Andeutungen von Sattel und Zaumzeug nicht (**Abb. 87f**)[615]

Neben dem *šadād*-Sattel entwickelte sich der heute nur noch in Indien verwendete *palan*-Sattel[616], der auf einem Bodenmosaik im Nordnegev deutlich zu erkennen ist (**Abb. 123**; s.o. II 3.1.). Wahrscheinlich ist er auch für die Karawane vom Bodenmosaik in *Boṣrā* (**Abb. 122**) anzunehmen. Es handelt sich um einen den Bedürfnissen des Handels angepassten Sattel mit quer zum Kamel laufenden Stricken und längs verlaufenden Haltestäben. Beides zusammen sichert die schwankende Last auf dem Kamelrücken in optimaler Weise.

Im kultischen Bereich entwickelte sich aus dem Frauensattel, resp. der Frauensänfte, die bis heute aus einem pompösen, mit Tüchern behangenen, und seitlich weitausladenden Gerüst besteht[617], die *qubbā*, ein tragbares Heiligtum, in dem heilige Gegenstände, insbesondere Bethylen, transportiert werden konnten. Ein Relief aus Palmyra (**Abb. 86**) zeigt ein solches Gestell (vgl. II 3.3.).

---

nicht älter ist als die hellenistische Zeit und schliesst von daher auf den Zeitpunkt der Kameldomestizierung, was natürlich nicht zulässig ist. Texte und Bilder belegen eindeutig, dass das Kamel schon vor seinem intensiven Gebrauch ab der Zeitenwende zu verschiedensten Zwecken gebraucht wurde.

613 Vgl. ROWTON M.B., JESHO 17 (1974) 1f.

614 CASKEL W., ZDMG 103 (1953), 28-36.

615 Vgl. ILIFFE J.H., QDAP 11 (1945), Pl. VI/Nr. 88; DER KÖNIGSWEG, Nr. 277.

616 BULLIET R.W., a.a.O. 80.

617 GAUTHIER-PILTERS H./DAGG A.I., a.a.O. Fig. 49.55.

In Ägypten spielte das Kamel bis weit ins Neue Reich hinein keine Rolle, obwohl es seit vordynastischer Zeit immer wieder in vereinzelten Exemplaren aufgetaucht ist. Daran ändern auch die äusserst seltenen und meist obskuren Spuren, die es dabei hinterlassen hat[618], nichts. Im Gegenteil: die isolierten und peripheren Einzelfunde, die das Kamel oft unter wilden Wüstentieren einordnen, zeigen gerade seine Bedeutungslosigkeit als Nutztier in einem Land, das sich fast ausschliesslich dem Nil entlang zog und wo das Schiff somit das absolut dominante Transportmittel war[619]. Die Funde legen nahe, eine vereinzelte, halbwilde Existenz der aus Somaliland eingewanderten Kamele an den Wüstenrändern anzunehmen. In der Schrift und in der Reliefkunst taucht das Tier aber kein einziges Mal auf. Es war bedeutungslos[620].

1.2.4.2. KAMELE UND KAMELNOMADENTUM IM AT

Dass die Position des Kamels schwächer war als die des übrigen Viehs im alten Palästina, geht schon aus dem verwendeten Vokabular hervor. In den älteren Texten wird nur גמל verwendet (54 mal). In jüngeren Texten, ab der zweiten Hälfte des 6. Jh., finden sich als hap.leg. בכרה (Kamelstute, welche am Ende ihres 4. Jahres ihr erstes Kalb geworfen hat[621]; Jer 2,23), resp. בכר (Junger Kamelhengst; Jes 60,6), dem arab. Lehnwort im Akkadischen, *bakru*, entsprechend, und כרכרות (schnell laufende Kamelstuten; Jes 66,20). Daraus lässt sich schon entnehmen, dass das Kamel in Israel erst in der späteren Königszeit eine

---

618 Vgl. RIPINSKI M., JEA 71 (1985) 136-140 präsentiert als 'Egyptian Evidence' für das Vorhandensein von Kamelen (Quellenangaben siehe dort):

1. Keramik-Kopf, rot/weiss, eines Kamels (neolithisch)
2. Felszeichnung, zusammen mit Elephanten, Giraffen, Steinböcken, Straussen (Protodyn.), *Wadi Natash el-Raiyan*
3. Zoomorphes Salbengefäss, liegendes Kamel, ev. bepackt (1. Dyn.), *Abusir el-Meleq*
4. 2 Kamelköpfe (1. Dyn.), Hierakonpolis
5. Kamelhaarseil (3./4. Dyn.), *Umm es-Sawan*
6. Felszeichnung (6. Dyn.), bei Assuan
7. 2 Terrakotta-Köpfe eines Kamels (19 Jh. a), Hierakonpolis
8. Tonfigur; Kamel mit zwei Wasserkrügen (19. Dyn.)
9. Terrakotta, liegendes Kamel; äg. Stil, (frühes 2. Jt. a), Byblos
10. Kamelschädel (1. Hälfte 2. Jt. a), Fajum
11. Kleine Kamelfigur (Amarnazeit)
12. Kamelfigur (15./14. Jh. a), Medamud
13. Felszeichnungen (1567-1320 a), *Gebel es-Silsileh*
14. Glasierte Figur eines Kamels (ramessidisch)
15. Tischbasis mit Gazelle, Antilope, Löwe, Strauss, Ṣteinbock, Kamel (spätdynastisch)

619 M. RIPINSKI'S argumentum e silentio, dass bei einigen Völkern gerade das alltägliche Nutztier oft nicht dargestellt werde, was in Ägypten somit beim Kamel der Fall wäre (ebd. 141), ist angesichts dieser Tatsache völlig irreführend und unzulässig.

620 Ähnlich negatives Fazit auch in LdÄ III, 304f.

621 HAL 126.

vertraute Erscheinung war, die von den Intellektuellen in Jerusalem mit einem differenzierten Vokabular rezipiert wurde. Den übrigen Stellen hängt durchwegs etwas Exotisches, Fremdes oder gar Feindliches an.

In der MB und SB, die dem Zeitalter der Patriarchen entsprechen sollen, war das Kamel in den Breiten des fruchtbaren Halbmondes noch sehr rar. Das Vorkommen der Kamele als Reittiere in den Vätergeschichten, insbesondere in Gen 24, ist also mit ALBRIGHT[622] nach wie vor als Anachronismus anzusehen, allerdings nicht deshalb, weil das Kamel erst später domestiziert wurde, wie dieser noch annahm, sondern weil es im Gebrauch noch auf die Nutzung in Südarabien und den Karawanenverkehr beschränkt blieb (s.o. STUFE 2). ALBRIGHT'S Beobachtungen: keine Kamele in Mari (18. Jh. a), keine Nachrichten über Kamele im MR in Ägypten, kein Wort für Kamel vor dem 16. Jh. a in Assyrien, keine Belege für Kamelknochen aus MB-Palästina, sind nach wie vor gültig. Nur auf dem *Tell Ğemme* fanden sich aus der SB-Zeit Knochen von vier Kamelen[623]. Dies dürfte also eine Karawanenstation für die südarabischen Händler gewesen sein. Dass der Pharao Abraham mit Kamelen beschenkt (Gen 12,16), ist sogar für die Eisenzeit recht unwahrscheinlich und beweist erst recht das unreflektierte Übernehmen einer Situation, die dem Schreiber im eisenzeitlichen Palästina vor Augen stand (vgl. dagegen Ex 9,3). BLUM weist Gen 24 deuteronomistischen Kreisen zu[624]. Als reines Transporttier, wenngleich als Transporttier für Frauen und Kinder, treffen wir das Kamel in den ältesten Teilen der Vätergeschichte, in der Jakob-Esau-Laban-Geschichte an (Gen 30,43; 31,17.34). Während Gen 30,43 Zusatz späterer Zeit sein könnte, fällt diese Möglichkeit für die beiden anderen Stellen dahin, da hier das Kamel für den Kontext bedeutend ist. Vorallem Gen 31,34 gibt detailliert Auskunft über den Gebrauch des Tieres. Geht man davon aus, dass die Bundeslade in vorstaatlicher Zeit in einem von der Frauensänfte abgeleiteten Palladium transportiert wurde, so liesse sich diese Stelle auch historisch in der Väterzeit sinnvoll einordnen (es sei denn man gehe davon aus, dass der Ladetransport auch auf einem Eselsrücken denkbar war). Als Transportmittel für Waren, heilige Gegenstände, Frauen und Kinder scheint das Kamel demnach vereinzelt in Gebrauch gewesen zu sein, nicht jedoch als Reittier.

Eine zeittypische Verwendung des Kamels finden wir dagegen in Gen 37,25-28 vor, wo die Midianiter, resp. die Ismaeliter als Handelsleute mit einer Karawane auftreten (vgl. **Abb. 50**). Wie in Ri 6-8, so werden auch hier Midianiter und Ismaeliter identifiziert, da diese verschiedenen Namen zu verschiedenen Zeiten in den Augen der Israeliten dieselbe Menschengruppe bezeichneten. Die Identifikation ist also der aktualisierenden, glossierenden und generalisierenden

---

[622] Stone Age, 120f; JBL 64 (1945) 287f; ZAW 62 (1949/50) 315.

[623] WAPNISH P., JANES 13 (1981) 108f.

[624] BLUM E., Komposition 383-389.

Relecture einer älteren Vorlage zuzuschreiben[625].

Neben die assyrischen Textzeugen für das Entstehen der protobeduinischen Lebensweise (STUFE 3; s.o. 1.2.4.1.), sind die des AT zu stellen. Der älteste Beleg dürfte wohl 1 Sam 30,17 sein:

Nicht ein einziger von ihnen (*den Amalekitern*) entkam, ausser vierhundert jungen Männern, die auf die Kamele stiegen und flohen.

Diese Notiz besagt einerseits, dass die Amalekiter in den Kamelen einen militärischen Vorteil besassen, der ihre nicht völlige Beseitigung in den Augen des Erzählers als verständlich und trotzdem ehrenvoll, also erzählwürdig erscheinen lässt, andererseits wird klar, dass die Amalekiter auf den Kamelen noch nicht kampffähig waren. Sie bestiegen sie erst, da die Situation aussichtslos wird und bedienen sich ihrer als Fluchtmittel. David raubt zwar unter anderem auch die Kamele der Amalekiter (1 Sam 27,9) und Saul soll an ihnen den Bann vollziehen (1 Sam 15,3), doch scheint David als outlaw seiner Gesellschaft (s.u. 2.2.) die sich eindeutig auf die Kleinviehzucht beschränkte (vgl. 1 Sam 25), nicht auf Kamelen geritten zu sein. Die protobeduinische Lebensweise war den Israeliten fremd. Den Völkern, die auf ihren Kamelen Razzien in ihre Umgebung unternehmen, wird in Völkersprüchen dasselbe Schicksal des Ausgeraubtwerdens gewünscht (Ez 25,5; Jer 49,29.32). Am Karawanenhandel war man hingegen beteiligt (Jes 30,6), wenn auch oft genug als Zuschauer eines unterentwickelten Durchgangslandes (Gen 37,25.28). So erstaunt es nicht, dass die üppigen Karawanen, die aus Arabien kommen und statt nach Tyrus und Ägypten nach Jerusalem ziehen, zu einem der eindringlichsten Heilsbilder werden (1 Kön 10,2; Jes 60,6; 2 Chr 9,1). Das Kamel war in Israel also ein Transporttier, das wohl vorallem für schwere Lasten und weite Strecken Verwendung fand, aber keineswegs so verbreitet war wie der Esel und nicht zu Reitzwecken diente. Um 600 a werden für Transportzwecke in staatlichen Diensten zwischen Arad und Beerscheba nämlich Esel und nicht Kamele verwendet[626]. Von jener Verwendung des Kamels hören wir in 2 Kön 8,9, wo Elischa mit 40 Kamellasten von Hasael, dem König der Aramäer, beschenkt wird und in 1 Chr 12,(40)41, wo von den Gaben für Davids Krönungsfest die Rede ist. Die Kamele gehörten offenbar zum wohlhabenden Milieu. Die Oberschichten, die unter Sanherib und später unter Assurbanipal deportiert werden, transportieren auf ihnen ihr Hab und Gut (vgl. *Fig. 12*)[627]. Allerdings ist auch hier das Kamel gegenüber dem

---

[625] Und wahrscheinlich nicht dem Verweben zweier Quellen (vgl. WESTERMANN C., BK I/3, 25 und die älteren Kommentatoren); KNAUF E.A., Midian 160f.

[626] Arad, Ostrakon Nr. 3, Z. 5; vgl. AHARONI Y., Ketuvot Arad 18.

[627] BARNETT R.D., Lachish, 28 übertreibt wohl, wenn er sagt: '...in the south and south west of Palestine from the 8th century onwards the camel was a common sight either singly or in herd in use as a beast of burden, particularly on the Arabian and Sinai desert routes but also (...) for domestic purposes.' - Vgl. das oben zitierte Arad-Ostrakon.

Esel in starker Minderheit (Verhältnis 1:15; vgl. Esra 2,67; Neh 7,68)[628].

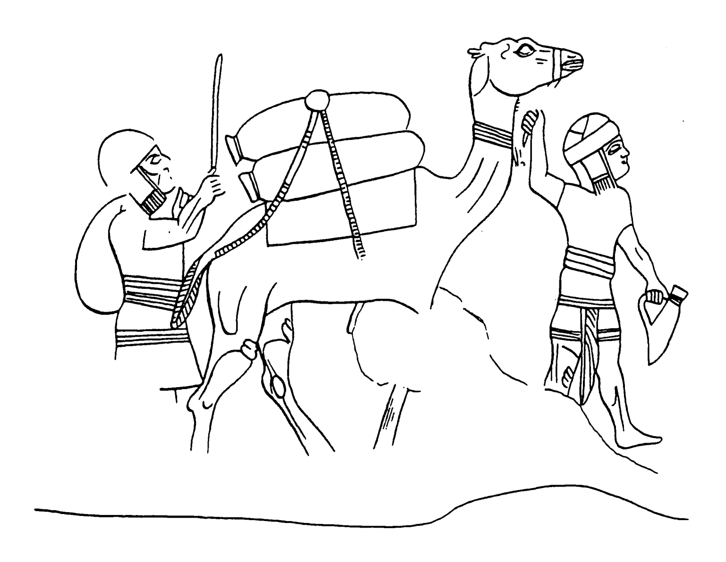


Fig. 12; Bewohner aus Lachisch bei der Deportation; Ninive; Sanherib (704-681 a)

1.2.5. RINDER

Das Rindvieh (בקר) diente als Pflug-, Zug- und Mastvieh. Es war der eigentliche Motor der bäuerlichen Gesellschaft in Israel und deshalb auch das wichtigste Symboltier ihrer Götter (El, Baal, Anat, Ischtar, Hathor etc.). Die immer rigorosere Ablehnung gerade dieser religiösen Bilder, welche mit dem Verbot silberner und goldener Kultbilder beginnt und mit einem totalen Kultbilderverbot endet[629], und die vorallem von gewissen Prophetenkreisen betrieben wird (Elia, Elischa, Hosea)[630], macht die Ursprünge israelitischer Gruppen

[628] OLB I, 136.

[629] DOHMEN C., Bilderverbot, passim.

[630] Ebd. 253-262. J.H. TIGAY'S Studie über die israelitischen Namenssiegel der EZ (HSS 31 [1986]) dokumentiert allerdings nicht den faktischen Erfolg des Monotheismus, sondern die Tatsache, dass im regionalen und staatlichen Kult JHWH die oberste Autorität innerhalb des

ausserhalb dieser Agrargesellschaft in einer anikonischen Randgruppe[631], genauer, in einer Kleinvieh züchtenden Randgruppe, besonders deutlich. Um im neuen Umfeld eine Identität zu bewahren, hielt man sich an den konservativen, bildlosen Ladekult der Vorzeit, der von David nach einer Zeit des Vergessens (1 Chr 13,3) reaktiviert wurde. Bei den Nomaden selber war Rindvieh nur vereinzelt in sehr kleinen Quantitäten vorhanden (vgl. Gen 12,16; 18,7) als Mast- und Zugvieh (bei Ziehbauern), spielte also nur eine geringe Rolle.

1.2.6. DIE VIEHZUCHT

Die Nähe auch der in Städten wohnenden Verfasser biblischer Texte zu den Hirten und Nomaden Israels zeigt sich in einigen typischen Wörtern der Hirtensprache; ja in ganzen Weisheiten, welche den hohen Wert der Viehzucht, als eigentliche Lebensgarantie in schlechten Zeiten und Reichtum in guten, preisen (Spr 27,23-27):

Wisse gut Bescheid vom Zustand deines Viehes (צאן),
und auf die Herden (עדרים) lenke deinen Sinn!
Denn nicht auf ewig reicht Vermögen aus,
noch auch ein Vorrat für die fernste Zeit.
Wenn Gras hervorsspriesst, frisches Grün erscheint,
der Berge Kräuter eingesammelt werden,
dann gibt es Lämmer (כבשים), die dir Kleidung liefern,
und Böcke (עתודים), die als Kaufpreis eines Feldes dienen,
und reichlich Ziegenmilch (חלב עזים) zu deiner Nahrung,
ja, zur Ernährung deines ganzen Hauses.

Sammelbegriff für das Vieh, das der Bewachung eines Hirten obliegt, resp. das beim Austritt aus dem Pferch als Eigentum zurückbehalten wird[632], ist עדר, die Herde. Sie ist für den Hirten/die Hirtin eine 'Leihgabe', die er/sie seinem/ihrem Herrn wieder schuldet. Rebekka hütet die Herde Labans (Gen 29,2f.8), Jakobs Söhne die ihres Vaters (Gen 30,40) und auch David die des Vaters (1 Sam 17,34). In Ägypten hüteten Hirten im Auftrag eines Tempels oder eines Gaufürsten etc. (vgl. **Abb. 7-13**; II 1.2.). Trotz der grossen Bedeutung der Herden sind sie auf Abbildungen selten. Eine reine Kleinviehherde ist auf **Abb. 53b** angedeutet. Sehr artenreich und gross waren die Her-

---

Himmelsheeres darstellte (vgl. jetzt WEIPPERT M., Synkretismus und Monotheismus, 154-160) und man sich deshalb kaum einen anderen (öffentlichen!) Namen als einen JHWH-Namen erlauben konnte, besonders in Kreisen, die sich Namenssiegel leisten konnten. Auf der Ebene der Familie, mit ihrem persönlichen Gott, sah alles nochmals anders aus (WEIPPERT M., a.a.O. 153f).

631 KEEL O., Jahwe-Visionen 39f.

632 KBL 685.

den der arabischen Königin *Šamši* **(vgl. Abb. 58**, Blöcke 6-8), die Kamele, Rinder, Ziegen und Schafe, aber keine Esel umfasste. Ort der Sammlung der Herde und der Begegnung mit anderen Herden ist mittags und abends die Tränke (נהלל), ein Ort, der auch Fliegen und Bienen anzieht (Jes 7,19) und ein Name, der als Ortsname Verwendung findet (Ri 1,30; vgl. unten גדרה). Die Tränke ist somit auch Begegnungs- und Gesprächsort der Hirten und Hirtinnen, also der klassische Ort, um sich zu verlieben (vgl. Gen 29,1-14; Ex 2,16-22), ein Topos der in einem Liebeslied des Hld übernommen wird (1,7f). Die Arbeit des Tränkens ist beschwerlich, da erst der Stein von der Öffnung des Brunnens (באר) weggewälzt, dann das Wasser geschöpft und in die Tränkrinnen (שקת; Gen 24,20; 30,38) geleert werden muss. Nachts müssen die Tiere in einen Steinpferch oder eine Hürde getrieben werden, zum Schutz vor nachtaktiven, wilden Tieren. Das Hebräische kennt für diese Tierunterkünfte verschiedene Ausdrücke. Der häufigste ist גדרה, der Anlass zu vielen Ortsnamen gegeben hat, denn dort wo solche Hürden gebaut wurden entstand natürlicherweise ein Ort[633] (vgl. Num 32,16.24.36), der auch bloss in einer Höhle bestehen konnte (1 Sam 24,4). Grössere Ruinen von ehemaligen Städten konnten mit wenig Aufwand zu Hürden umfunktioniert werden (Zef 2,6; s.u.), dieweil die Zerstörung der Hürden endgültige Vernichtung bedeutet (Ps 89,41). Auch מכלא oder מכלה bedeutet Hürde und wird vorallem in jüngeren Texten verwendet (Ps 50,9; 78,70; Hab 3,17). Micha braucht in 2,12 das Wort צרה (s. dazu unten 1.4.2.; טירה). Diesen ländlichen Kleinviehschutzgehegen stehen die dörflichen Gehege der Rinder (רפת; Hab 3,17) und die Krippen für die Last- und Zugtiere, Rind und Esel (אבוס; Jes 1,3; Ijob 39,9; Spr 14,4), gegenüber. In grossen Städten gab es möglicherweise grosse Ställe und Unterstände für Pferde (*ארוה; 1 Kön 5,6; 2 Chr 9,25; 32,28; vgl. ANEP 741f)[634].

Ziel des Hirten ist das Sammeln und Erwerben (רכש; nur in Gen: 12,5; 31,18; 36,6; 46,6) von Vieh, das ja seinen ganzen Reichtum ausmacht. Der Wurf (שגר in Bezug auf Grossvieh [Ex 13,12; Dtn 7,28; 28,4.18.51] und עשתר[ו]ת in Bezug auf Kleinvieh [Dtn 7,13; 28,4.18.51])[635] des Viehs ist somit Ausdruck des Lebens, und insbesondere der erste Wurf ist deshalb dem lebensspendenden Gotte heilig (Ex 13,12; Dtn 7,13; 28,4.18.51). Dies ist der Grund, weshalb in diesen beiden Begriffen desemantisierte Göttinnen vorliegen, die ihrerseits

---

[633] Vgl. ISSERLIN B.S.J., PEQ 89 (1957) 142, Fig. 5; OLB I, 305 mit Abb. 130.

[634] Die Interpretation der in verschiedenen israelitischen Städten gefundenen Pfeilerhallen als 'Pferdeställe' ist allerdings jüngst wieder mit guten Gründen in Frage gestellt worden. L. G. HERR stellt den drei bisherigen Modellen (Vorratshäuser, Pferdeställe, Baracken) dasjenige des städtischen Marktes gegenüber, wofür nicht nur der jeweilige Fundkontext, sondern auch ethnologische Parallelen sprechen (BASOR 272 [1988], 47-67; mit Zusammenfassung und Angabe der bisherigen Literatur).

[635] Die beiden Begriffe werden gerne in meristischer Weise nebeneinander verwendet (Dtn 28,4.18.51).

vergöttlichtes Kleinvieh darstellten[636].

Die enorme Bedeutung die im nomadischen und bäuerlichen Israel der Viehzucht zukam, wird im archaischen Gen-Abschnitt 30,25-43 besonders deutlich. Jakobs Züchterfähigkeiten verhelfen ihm zur Unabhängigkeit von Laban. Die genaue Beobachtung der Tiere führt zu einer besonderen Auswahl nach Farbe und Qualität (30,32.42). Die bevorzugten Tiere (die hellen, starken Ziegen und die dunklen, starken Schafe) versucht er nun im natürlichen, evolutiven Prozess zu begünstigen, indem er bei ihnen die Fortpflanzung unterstützt. Dies geschieht allerdings noch nach einer magischen Praktik. 'Dabei liegt die weltweit verbreitete Ansicht zugrunde, dass visuelle Eindrücke im Augenblick der Empfängnis ("sich versehen") sich bei Tieren auf die Frucht auswirken...'[637]. Diese magische Praxis besteht darin, dass Jakob geschälte Storaxstaudenzweige in die Tränkrinnen stellt, vor denen sich die Tiere dann begatten. Diese Methode soll nach Gen 30,37 auch mit Mandel- und Platanenzweigen funktionieren, wie ein späterer Ergänzer beifügt. Vielleicht derselbe, der in V. 40 zusätzlich die Früherziehung bei Lämmern propagiert, deren Blick auf das Gestreifte und Schwarze gelenkt werden soll[638]. Die so ausgesonderten und geförderten Herden werden getrennt von den Söhnen Jakobs geweidet (30,35f) und dadurch rein erhalten.

1.3. DIE WEIDE

Es fällt auf, dass es sich bei den Verheissungen der Erzvätererzählungen nicht um Weidelandverheissungen handelt, sondern um Nachkommenschafts- und Landverheissungen (vgl. Gen 12,1ff; 26,2f; 46,1ff), um Verheissungen also, die - wie auch die sprachliche Analyse zeigt - 'durchweg späteren Kompositions- und Bearbeitungsschichten' angehören und somit an die Israeliten im monarchischen oder (nach-) exilischen Israel gerichtet sind[639]. Damit ist aber nicht gesagt, dass es keine weidesuchenden Nomaden gegeben hat. Wie eine nomadische Transmigration auf der Suche nach neuen Weidegründen ausgesehen haben könnte, vermitteln uns vielleicht die archaischen Passagen der Wüstenwanderungserzählungen, insbesondere Num 10,35f. Explizit von einer Weidesuche erfahren wir aber nur in Gen 47,4, wo die wegen einer Hungersnot in Palästina ins Niltal transmigrierte Sippe Jakobs den Pharao um Asyl bittet:

Wir sind gekommen, um uns im Land als Fremdlinge aufzuhalten. Denn deine Knechte

---

636 Vgl. KTU I. 148,31: *aṯtr š ...šgr w iṯm š* (Schafopfer für die Götter), HAL, 851; MOOR J.C. DE, UF 2, 308.312.

637 WESTERMANN C., BK 1/2, 584. Er macht auf den Übergang vom magischen zum wissenschaftlichen Denken aufmerksam.

638 Zu den Zusätzen vgl. ebd. 587f.

639 BLUM E., Komposition 497ff. Zitat 497.

finden keine Weide (מרעה) mehr für ihre Schafe, da die Hungersnot schwer auf dem Lande Kanaan lastet. Und nun erlaube, dass deine Knechte im Lande Goschen bleiben dürfen.

So ungefähr sieht die nomadische Variante des Vorganges aus, den Haremhab in seinem Grab in Memphis darstellen liess (**Abb. 30b**; vgl. II 1.1.; 1.4.3.) und der sich in ägyptischer Beamtensprache auch im Pap. Anastasi[640] wiederspiegelt (vgl. II 1.1.). Im Nichtvorhandensein von Weide drückte sich die Hungersnot ganz konkret sichtbar aus, wie Joël 1,18 anschaulich schildert:

Wie schreit doch das Vieh und sind verstört die Rinderherden, weil sie keine Weide haben, auch die Schafherden tragen die Strafe.

Der Grund für das Fehlen eigentlicher Weidelandverheissungen dürfte darin liegen, dass den Nomaden kein klar begrenztes und definierbares Gebiet zufiel. Mögliches Weideland war alles, was nicht zur אדמה, dem fruchtbaren und bebaubaren Ackerland gehörte. Der komplementäre Begriff zu אדמה ist מדבר (vgl. *mātu* und *erṣetu*; II 2.0., 2.1.). מדבר ist aber in Bezug auf das Nomadisieren ambivalent, denn es bezeichnet sowohl für Nomaden günstige Steppengebiete als auch völlig trockene Wüstengebiete. So kann in 1 Sam 17,28 מדבר als Aufenthaltsort der Herden gebraucht werden (Eliab zu seinem jüngeren Bruder David):

Wem hast du denn die paar Schafe in der Steppe (מדבר) überlassen?

In Ijob 38,26 ist מדבר hingegen das menschenleere Land schlechthin (Gott zu Ijob):

Wer brach dem Regengusse eine Rinne
und der Gewitterwolke einen Weg,
damit auf menschenleeres Land (על ארץ לא איש) es regne
und auf die Steppe, die kein Mensch bewohnt (מדבר לא אדם בו),
zu sättigen die Wüste (שאה) und die Wildnis (משׁ[ו]אה),
Grünwuchs zu geben dem Durstland (צמא)?

Diese semantische Ambivalenz des Wortes hat dazu geführt, dass in der Bibel meist präzisierend von den נאות מדבר gesprochen wird, wenn von möglichen Weidegründen mit ausreichender Vegetation geprochen wird. Endlich ist zu erwähnen, dass רעה kein einziges Mal (von insgesamt 95 Stellen) zusammen mit מדבר verwedet wird.

Im bäuerlichen Israel jedoch gehörten zu den Siedlungen bestimmte Weidegebiete (מגרש), in denen Hirten umherstreifen konnten, die mit ihrem Haushalt wohl als *nawûm* betrachtet werden können (s.u. 2.2.) und Ausdruck einer dimorphen Gesellschaftsstruktur sind (vgl. Num 35, 2.3-5.7; Lev 25,34; Jos 14,4; 21,2-39; 1 Chr 5,16; 6,40-66).

In vorwiegend späten prophetischen Texten wird das Bild der Weide sehr häufig im Zusammenhang mit der Hirt-Herde-Metaphorik verwendet, wobei

---

640 VI, 51-61; = ANET 259.

מרמס das im Gegensatz zum abgegrenzten, kultivierten Acker vom Vieh zertretene Weideland bedeutet (vgl. Jes 5,5; 7,25; Ez 34,19), מרעה (Ez 34,14.18) und voralllem כר[641] (Jes 30,23; Ps 37,20; 65,14) hingegen das üppige Weideland.

In der Frühzeit Israels war die Weide der Lebensraum schlechthin, der mit dem Land, wo man lebte, identisch war. So ist Efraim etwa die Weide par exellence[642]. Erst mit zunehmender Sesshaftigkeit wird die Weide zum ausgegrenzten Bezirk, der nun vermehrt als solcher bezeichnet wird und den Propheten als Bildelement dient.

1.4. INFRASTRUKTUR

1.4.1. ZELT UND HÜTTE

Wie sehr das Nomadentum auch nach der Sesshaftwerdung breiter Volksteile immer zum Lebensraum des AT gehörte, verdeutlicht der häufige Wortgebrauch von אהל (Zelt; ca. 340 mal). Dies gilt besonders dort, wo das Wort im Realsinn verwendet wird (bes. Gen bis Ri), aber auch für den archaisierenden Gebrauch und die Metaphorik bei den Propheten, Ijob und in hymnischen Texten, die ja von einer bekannten Realtität ausgehen musste. Es hat offenbar immer Bevölkerungsgruppen gegeben, für die das Zelt typisch war (vgl. Gen 4,20; 1.1.2.; Jer 35,7).

Was den Realsinn[643] von Zelt anbetrifft, so stellt sich bald einmal die Frage, wie denn die Nomadenzelte der Israeliten, also diejenigen der SB und EZ, ausgesehen haben mögen. Bilder, Texte und Ausgrabungen geben darauf ganz unterschiedliche Antworten.

A. ALT[644] hat schon festgestellt, dass sich die ausführlichen Zeltbeschreibungen des AT fast ausschliesslich auf die Stiftshütte beschränken, diese aber gerade einen atypischen Fall eines Zeltes darstelle, ja mit grösster Wahrscheinlichkeit das in die Wüstenumgebung Israels projizierte Modell des Jerusalemer Tempels sei. Wenig aufschlussreich seien auch die bildlichen Verwendungen des Zeltes im AT. Immerhin deute der Ausdruck פתח אהל auf eine runde Zeltform mit einem klar erkennbaren Eingang (vgl. Ex 33,8.10; Num 11,16; 16,27). Da ausserbiblische Äusserungen zu Zelten signifikanterweise sehr selten sind, zog er bildliche Quellen zu Rate. Hier halfen die Zeltdarstellungen der Araberreliefs Assurbanipals (**Abb. 66**/Blöcke 9f; vgl. II 2.5.) weiter, die

---

641 Von akk. *kirū*, Baumgarten; vgl. KBL 453.

642 Von akk.-sum. *appāru*, Marschland; vgl. HAL 78.

643 Zur allgemeinen Verwendung vgl. DALMAN G., AuS VI, 29ff.

644 BBB 1 (1950) 16-25.

eindeutig Rundzelte abbilden. Dasselbe gilt für die Zelte der assyrischen Feldlager, die dort mit etwas mehr zivilisatorischem Komfort neben dem stehen, was ALT die 'Hütte'[645] des Feldherrn nennt. Diesen Belegen des 7. Jh. a kann nun noch das Zelt des Weissen Obelisken (**Abb. 53b**) aus dem 10. Jh. a beigesellt werden, das ebenfalls ein im Querschnitt dargestelltes Rundzelt ist.

Diese ikonographischen Belege beschränken sich aber auf die syrisch-arabische Wüste. Man könnte also für die Levante und Transjordanien eine andere Zeltform, angesichts der scheinbaren Geschichtslosigkeit der Nomaden etwa die noch heute gebräuchlichen Langzelte aus schwarzem Ziegenhaar postulieren. Es gibt allerdings bei genauerer Betrachtung in biblischen Texten einige Hinweise auf die ikonographisch nahegelegte und von ALT vertretene Ansicht. Einige erzählerische Texte setzen deutlich geschlossene, runde Zelte voraus. So Gen 9,21, wo zwischen dem Innern (בתוך) und dem Äussern (בחוץ) unterschieden wird und das im Innern Gesehene draussen nochmals erzählt werden muss. Ähnlich Gen 18,1-15, eine Erzählung, die geradezu von der Voraussetzung eines geschlossenen Zeltes lebt, hinter dem Sara am Eingang lauscht. Aufschlussreich ist in dieser Geschichte der Gastfreundschaft auch, dass die Gäste nicht ins Zelt gebeten werden, sondern im Schatten eines Baumes speisen. Es wird hier also offensichtlich kein Beduinenzelt vorausgesetzt, wo ein Teil den Männern und Gästen reserviert ist (sog. *manzul*). Dasselbe gilt für Ri 4,17-22. Je nach Vorverständnis in Bezug auf das Zelt wird man das hap. leg. שמיכה entweder mit Decke oder Vorhang übersetzten. Auch der in Ri 7,13 erzählte Traum vom Gerstenbrot, das ins Lager rollt und das Zelt umstösst und dabei das Unterste zuoberst kehrt, muss ein dicht geschlossenes, kompaktes Zelt voraussetzen. Die runde, gewölbte Form des Zeltes scheint auch beim Vergleich des Himmels als Zelt vorauszusetzen zu sein (vgl. Jes 40,22; Ps 19,5; 104,2).

Diesen Aussagen stehen solche aus - bezeichnenderweise - lauter jungen Texten entgegen, die ein ganz anderes Zelt voraussetzen, das durch die Betonung der Zeltplanen (יריעה), der schwarzen Farbe und der einfachen Vergrösserungsmöglichkeit ein dem rezenten Beduinenzelt ähnliches Gebilde vorstellt (vgl. Jer 4,20; 49,29; Hab 3,4; Hld 1,5)[646]. Am ausführlichsten in Jes 54,2:

Erweitere den Raum *deines Zeltes* (אהלך),

---

[645] Die סכה, äg. *jm3w/j3mw*, ist ein aus Holzstangen, Schilfmatten und Schnüren bestehender Leichtbau, der für landwirtschaftliche und militärische Zwecke Verwendung fand. Sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten hat der Mattenbau uralte Tradition.

[646] Auch FEILBERG C.G., La Tente noir, sieht hier älteste Nennungen des schwarzen Beduinenzeltes, das sich in östlicher Richtung bis in den Tibeth verbreitet hat und die ganze arabische Welt beherrscht, sich aber klar von der in Zentralasien verbreiteten 'Kibitka, dem zylinderförmigen Filzzelt mit konischem oder kuppelförmigem Dach, dessen Wände durch ein Scherengatter gestützt werden' (HENNINGER J., OBO 90 [1989], 458) unterscheidet. Leider waren FEILBERG die Reliefs Assurbanipals nicht bekannt, sondern nur die Heerlagerzelte Sanheribs, so dass er nicht auf die Ursprünge dieser verschiedenen Zeltformen eingeht.

deine Decken (יריעתך) spanne aus und spare nicht damit!
Mache länger *deine Seile* (יתריך)
und schlage fester *deine Pflöcke* (יתדתיך) ein!

Der Vers bietet ein wahres Kompendium an Zeltfachausdrücken und geht davon aus, dass ein Zelt - je nach Vermögen - erweiterbar ist, was Anlass für ein Heilsbild ist, dem das Unheilsbild von Jer 10,20 genau korrespondiert:

'*Mein Zelt* (אהלי) zerstört und alle *Zeltstricke* (יתרי) gerissen.
Meine Kinder weg und nicht mehr da.
Mein Zelt (אהלי) wird nicht mehr aufgespannt
und *meine* vermoderten (?) *Zeltdecken* (יריעותי).

Diese heutigen Beduinenzelten entsprechenden Langzelte sind somit erst ab dem 7./6. Jh. a zu belegen[647].

Diesen Ausführungen stehen die Ansichten der Archäologen gegenüber, welche im früheisenzeitlichen israelitischen Vierraumhaus oder zumindest in dessen Nukleus, dem Breitraum ein zu Stein geronnenes Beduinenzelt sehen möchten[648].

Fig. 13 suggeriert diese Metamorphose vom rezenten Beduinenzelt zum früheisenzeitlichen Pfeilerhaus: Der Zeltraum mit Männer- und Frauenteil entspräche dem oft zweigliedrigen Breitraum, der Hof dem offenen Platz vor dem Zelt. Haus Nr. 90 vom Tell Esdar wäre der Kronzeuge der primitivsten Stufe, die aus einem Breitraum mit einer Pfeilerreihe, welche den Zeltstangen entspräche, bestünde. Der natürlichen Entwicklung der Sesshaftwerdung entsprechend folgten verschiedene seitliche Annexe, bis sich die klassische Vierraum-Hausform herauskristallisiert hätte[649].

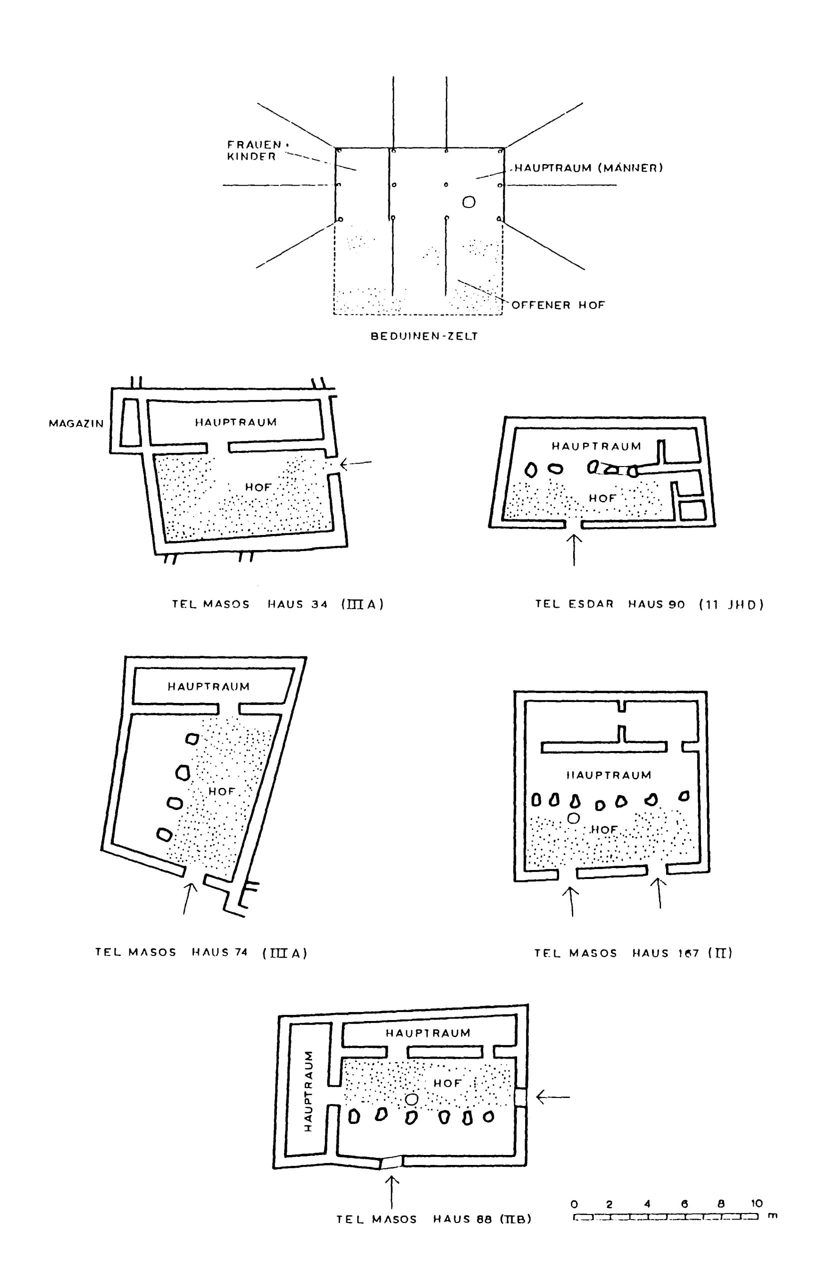
---

647 E.A. KNAUF sieht in den שלמה von Hld 1,5 die *šlmw*, einen Stamm im Süden des Nabatäerreiches, den die Rabbinen später mit den Kenitern identifizierten (T^O) und nimmt an, dass die Nabatäer nicht nur als die Erfinder des *šadād*-Sattels anzusehen sind (s.o. 1.2.4.1.), sondern auch zu den ersten Benutzern eines Beduinenzeltes gehören (Ismael, 107 A 585 und 109 A 596).

648 FRITZ V., BASOR 241 (1981) 65: 'While the design of the tents known to the Israelite tribes before the development of a sedentary way of life is unknown to us, the broadroomes tent is still the custumary form of tent today among the bedouin of the Negev and the Arabic and North African nomadic tribes. The house type of the Israelite tribes may well go back to the tent design, wich was later reworked in stone for the construction of houses.' - Vgl. schon DERS., Tempel und Zelt 96 mit Verweis auf KENYON K., Digging up Jericho, die in neolithischen und frühbronzezeitlichen Schichten Ähnliches festgestellt haben will (ebd. A13).
FINKELSTEIN I., Settlement, 257: 'As Kempinski and Herzog have shown, the core of the four-room building was its broadroom, and this element probably originated in the nomad's tent. However, the four-room house did not grow directly from the tent. There was, instead, an intermediate stage in wich broadrooms were constructed along the periphery of the site, an arrangement that echoed the nomadic tent camp.'

649 FRITZ V./KEMPINSKI A., Ergebnisse, 31-34 mit Fig. 5.

Fig. 13: Vom Beduinenzelt zum Vierraumhaus; Genese nach FRITZ/KEMPINSKI



Ganz ähnlich ging man bei einer volksgerechten Rekonstruktion des Erzvätermilieus vor[650]:



*Fig. 14: Rekonstruktion des erzväterlichen Nomadenmilieus aufgrund des Beni-Hasan-Bildes (**Abb. 15b**) und des heutigen Beduinenzeltes.*

Die neusten Untersuchungen der EZ-I-Siedlungen in den palästinischen Randzonen zeigten, dass den Vierraumhäusern in der Regel ovoide Breitraumringe mit einem Eingang vorausgingen, die in Analogie zu den nomadischen Zeltlagern (arab. *duwwar*, Kreis) gesehen werden, welche die Palästinareisenden bis in unser Jahrhundert hinein noch dokumentiert haben (vgl. *Fig. 15*)[651].

---

650 READERS DIGEST ASSOCIATION, Völker, Herrscher und Propheten, 25; vgl. kritische Besprechung in OLB I 372f.

651 FINKELSTEIN I., a.a.O. 238-247.

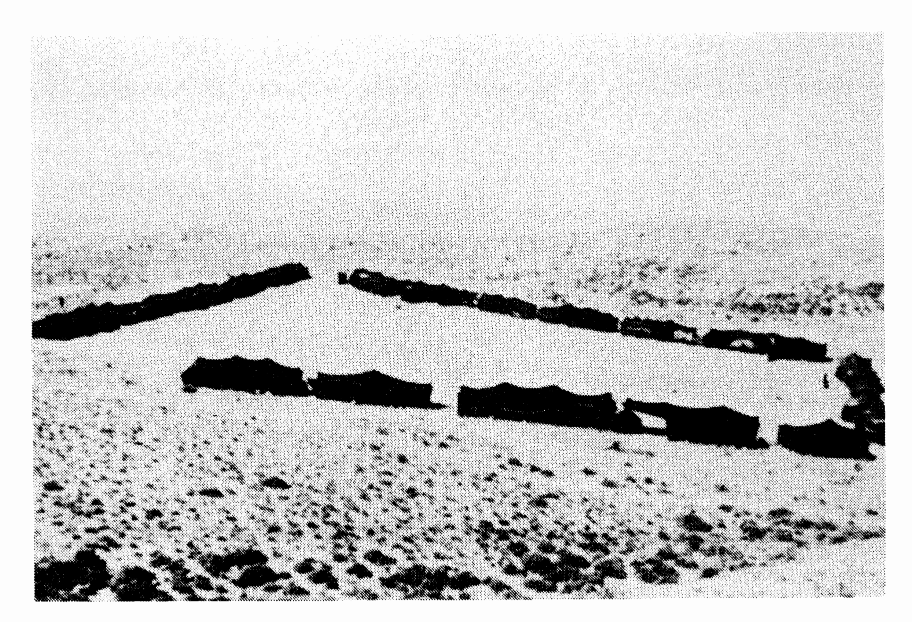


Fig. 15: Zeltlager in der judäischen Wüste; Anfang des 20. Jh. p

Mit dieser burgartigen Anordnung der Zelte, resp. der Häuser, erhielt man ein sicheres Gehege für das Vieh, das zwei- bis dreimal grösser war als die bewohnte Fläche. In der Tat hören wir in Num 31,10; Ez 25,4; Ps 69,26 und 1 Chr 6,39 von Zeltlagern und in Ez 46,23 und Hld 8,9 von Steinreihen, womit jeweils das hebr. Wort טירות gemeint ist (vgl. auch Jer 6,3).

Damit ist aber überhaupt noch nichts über die Zeltform ausgesagt, die FINKELSTEIN mit einem Schluss vom Grösseren aufs Kleinere ableitet: 'From our hypothesis that the elliptical site originated in the nomadic encampment, it follows that the individual unit of construction - a broadroom or 'casemate'- reflected the individual desert tent.' Die über Jahrhunderte im nomadischen Leben verwurzelte Zeltform sei stärker als alles andere und eine Änderung der Zeltform im Laufe der Zeit sei nicht anzunehmen[652]. Dies aber ist ein Fehlschluss, der auf der Zufälligkeit beruht, dass im heutigen Israel Zelte und Häuser von Nomaden einander sehr ähnlich sehen: beide sind rechteckig[653].

Eine ethnoarchäologische Studie aus Syrien zeigt, dass sich Nomaden beim Hausbau natürlicherweise nicht an der Zeltform orientieren, sondern an dem bei Sesshaften Üblichen. 'Natürlicherweise' deshalb, weil der Mensch in einer Situation der Neuheit und damit der Unsicherheit lieber Bewährtes kopiert als Neues erfindet: 'Les bédouins, pour leurs maison en dur, essaient de copier les maisons des sédentaires; ils empruntent leurs techniques de construction et leurs formes architecturales. Mais l'organisation de l'espace reste différente.'[654] Die Nomaden bedienen sich des know how der Sesshaften, um es funktionell ihren

---

652 Ebd. 248.

653 I. FINKELSTEIN zitiert die Beobachtungen SHMUELI'S A., Nomadism 154f, a.a.O. 245.

654 DAKER N., Contribution, 68.

eigenen Bedürfnissen und kulturellen Traditionen, die aber im Hausbau selber fehlen, mit den je zur Verfügung stehenden Materialien dienstbar zu machen. Dabei entstanden Siedlungsformen, die den früheisenzeitlichen Ringsiedlungen verblüffend ähnlich sehen, weil eben in beiden Fällen Kleinviehbauern am Werk waren, die auf einen sicheren Hof für die Herde bedacht waren. Besonders deutlich ist die Parallele bei einem Haus aus Khirbet Hadla (*Fig. 16*):

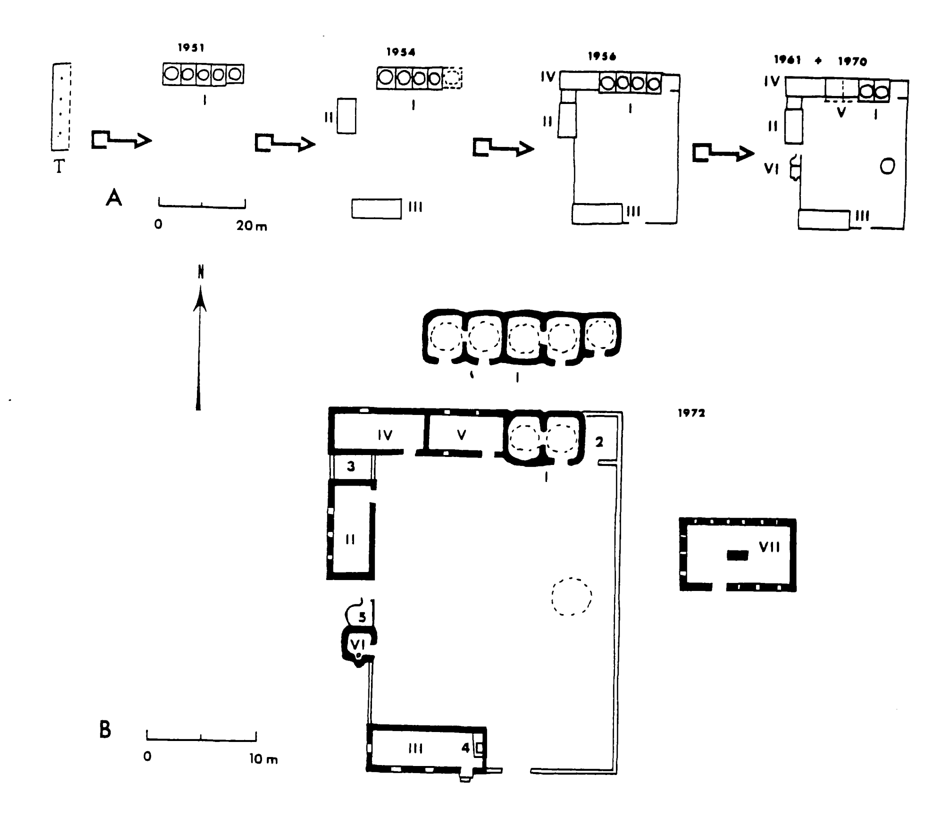


Fig. 16: Entwicklung des Hauses von Khirbet Hadla: A Entwicklungsschema (1951-1970); B Zustand 1972; I Kuppelhäuser; II Flachdachhäuser; III Empfang; IV Wohnraum; V Küche; VI Brotofen; VII Pferdestall; 2 Strohreserve; 3 Saatgutlager; 4 Kaffeeraum; 5 Wasservorrat[655]

[655] Ebd., 75; Fig. 20.

Das Beispiel zeigt nicht nur, dass nicht einfach jedem Breitraum eine Familie zugeteilt werden kann, da die Nomaden die durch die Sesshaftigkeit gegebene Möglichkeit der Expansion und Diversifikation ausnutzen, sondern auch die architektonische Flexibilität, denn die ersten Häuser entstanden in der einfachen, kostengünstigen Kuppelbauweise (*qubbā*), die späteren im Stil der architektonisch und materiell anspruchsvolleren Terrassenarchitektur[656]. Der Unterschied bei einem Haus aus Er-Reḥt (*Fig. 16*) ist frappant:

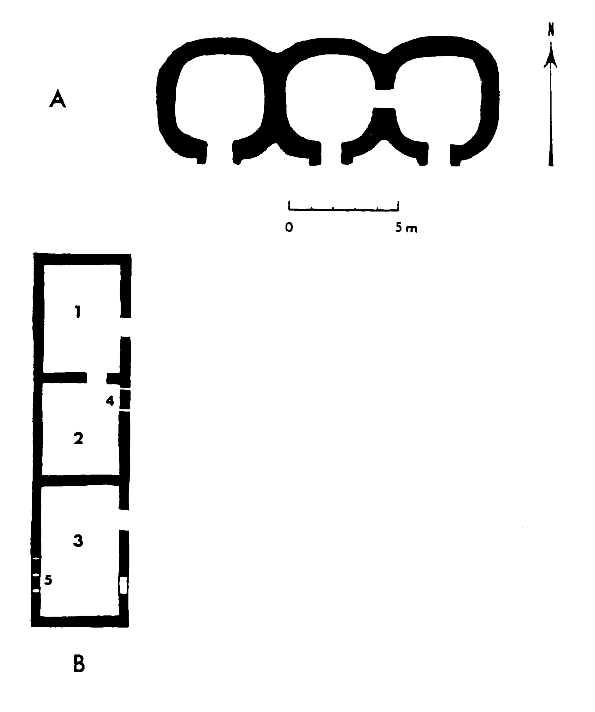


Fig. 17: Haus von Er-Reḥt: A Altes Haus; B Neues Haus; 1 Familienraum; 2 alter Empfangsraum, jetzt Familienraum; 3 Empfangsraum; 4 zugemauerte Türe; 5 Belüftungslöcher

Aufgrund dieser Genese müsste man nach FINKELSTEIN'S Prinzip auf runde Zelte, nach Art der Jurten, dieser ehemaligen Beduinen schliessen. Die funktionelle Anordnung der Räume zeigt aber, dass auch sie einst in Langzelten lebten. Wenn aber die Entwicklung von Langzelten zu Kuppelhäusern bei allem Traditionalismus der Nomaden möglich ist, musste in der Eisenzeit auch die umgekehrte Entwicklung vom Rundzelt zum Breithaus mit Flachdach möglich sein. Und diese Entwicklung wird durch ikonographisches und textliches Material,

[656] Ebd. 66.

das bis ins 10. Jh. a zurückreicht (s.o.), favorisiert.

U.U. kann das Abhängigkeitsverhältnis 'Schwarzes Zelt-Vierraumhaus' sogar umgekehrt werden, da das 'Schwarze Zelt' im Unterschied zum Rundzelt (arab. *qubbā*) keinen genuin arabischen Namen mehr hat, sondern *bait aš-šaʿr*, 'Haar-Haus'genannt wird[657].

Damit stellt sich natürlich erneut die Frage, an was für Bauformen der Sesshaften sich die Israeliten denn orientiert haben. Auch hier bieten sich ikonographische und textliche Hinweise an, die mich, gewitzt durch DAKER'S Beobachtungen, zu folgender Hypothese führen: Wenn wir über die Ursprünge der frühisraelitischen Siedlungsweise etwas erfahren wollen, müssen wir uns an den einfachsten Architekturformen der Sesshaften im israelitischen Umfeld orientieren und nicht an entwickelten Hausformen. Die einfachste 'Hausform' ist aber die Hütte[658].

Hütten (סכות)wurden im agrarischen Bereich vorallem zur Erntezeit verwendet (vgl. 2 Sam 11,11; 1 Kön 20,12.16; Jes 4,6; Ps 27,5). Sie bestanden in der Regel aus Holzgerüsten und Mattengeflechten. Eine Malerei aus dem Grab des Menna (*Fig. 18*) zeigt den Grabherrn sitzend in einer solchen Hütte. Sie ist hinten durch eine Wand geschlossen, nach vorne hin aber dank einer Säulenkonstruktion offen. Zwischen Säule und Dach befindet sich ein Auflagestein, deutlich zu sehen bei einer ähnlich konstruierten Kelter im Grab des Nacht[659].



Fig. 18: Erntehütte mit dem Grabherrn; Grab des Menna (Theben-West Nr. 69); um 1400 a

---

[657] Vgl. KNAUF E.A., Ismael[2], 158.

[658] Im Negev beispielsweise kann man entlang wichtiger Verbindungsstrassen beobachten, wie sesshaftgewordene Beduinen in Wellblechhütten und Wohnwagen wohnen, also den einfachsten 'Haustypen' der Sesshaften.

[659] Theben-West Nr. 52. Zwei weitere Darstellungen zeigen Nacht wie Menna unter einer Hütte sitzend.

Diese um 1400 a, also in der Spätbronzezeit, gemalten Erntehütten können auch im ägyptisch dominierten Israel Verwendung gefunden haben. Die Annahme ist naheliegend, dass Nomaden, die allmählich zum Ackerbau übergingen, zur Erntezeit bei den besäten Feldern Hütten bauten, um in einer zweiten Phase sich bei und in diesen Hütten ganz niederzulassen und sie auszubauen. Der für die israelitischen Häuser typische Pfeilerbau wäre demnach nicht nur auf das unebene Gelände zurückzuführen - wir finden Pfeilerhäuser ja auch in flachen Gegenden - sondern auch auf diese hypothetische Genese aus der Erntehütte[660]. Auch die *ʿapīru*, welche sich in die Bergregionen zurückzogen, mit dem Ackerbau aber schon vertraut waren, werden anfänglich in Hütten gewohnt haben[661], da sie ja mittellos waren.

Wenn die Hütte auf dem Weg der israelitischen Sesshaftwerdung eine so wichtige Rolle spielte, lässt sich auch die Verquickung des Laubhüttenfestes mit der israelitischen Frühzeit besser verstehen. Nach Ex 23,16 und 34,22 ist das Laubhüttenfest das Sammelfest (חג האסף)[662], also ein Erntedankfest, das im Herbst gefeiert wurde (vgl. Ri 9,27; 21,19-23), wo solche Hütten aufgestellt wurden. In Lev 23,42f wird das Wohnen in Hütten jedoch mit dem Exodus der Israeliten aus Ägypten in Verbindung gebracht:

> Ihr sollt sieben Tage in Laubhütten wohnen; jeder Einheimische in Israel soll in Laubhütten wohnen, damit eure späteren Geschlechter erfahren, dass ich die Israeliten in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte, ich JHWH, euer Gott.

Möglicherweise geht diese nachexilische, priesterliche Vorschrift (vgl. Neh 8,13-17) auf die Aktualisierung eines alten Aspektes des Laubhüttenfestes zurück, der an das anfängliche Wohnen in Hütten im Lande Israel erinnern wollte. Das Wohnen in Erntehütten war zum Inbegriff der Freude an der neuen Lebensordnung geworden. Das Fest erinnerte somit auch an die Konstituierung dieser neuen Lebensordnung und erhielt identitätsstiftende Funktion. Israels Erntedankfest bekam dadurch eine besondere volksgeschichtliche Dimension als Erinnerungsfest an die Sesshaftwerdung, was später mit der Chiffre des Exodus ausgedrückt wurde.

In der späteren Königszeit und nach dem Exil werden die Zelte einigen von Israel entfernteren Volksgruppen zugeordnet: den Midianitern (Ri 7; 8,11; vgl. 1.1.3.) den Rekabitern (Jer 35,7; vgl. 1.1.3.; 2.6.), Gruppen im Negev (1 Chr 4,41; 2 Chr 14,14; vgl.) und vorallem den Arabern (Jer 49,29; Qedar: Ps 120,5; Hld 1,5; Kuschan: Hab 3,7; Edom: Ps 83,7; Sem: Gen 9,27), welche

---

660 In ähnlicher Weise entwickelte sich der frühdynastische Hausbau Mesopotamiens aus dem Hüttenbau. Innerhalb einer Umwallung bildeten Hütten die häusliche Unterkunft; vgl. RdA IV, 208. - In Ägypten selbst wird das Wort *jm3w* (Zelt; Hütte) auch für das Wohnhaus verwendet (Urk., IV 60); vgl. ERMAN A./GRAPOW H., Wörterbuch I, 81.

661 Vgl. KNAUF E.A., Midian, 109.

662 Der Gezer-Kalender beginnt mit den zwei Monaten des Einsammelns (ירחו אסף).

zum Teil schon im beduinischen Langzelt wohnen. Dies sind nun längst nicht mehr bestimmte soziale Gruppen der israelitischen Gesellschaft oder Nachbarschaft, sondern 'excluded nomads' im eigentlichen Sinne, die durch die Entwicklung der Kamelzucht (s.o. 1.2.4.1.) zu einem bemerkenswerten Machtfaktor zwischen den Grossreichen geworden waren und welche die Aggression der mesopotamischen Despoten abzuwehren versuchten. Das Bild der bekämpften arabischen Nomaden mit ihren Statussymbolen Zelt und Kamel, das wir von den Reliefs Assurbanipals kennen (**Abb. 66**), findet so auch in atl Texten ein Echo. Der Spruch gegen die Araber in Jer 49,28-32 liest sich gleichsam als textliches Bild:

28 a Über Kedar und das Reich von Hazor, die Nebukadnezar, der König von Babel, schlug.
b So spricht JHWH:
c Los, hinauf nach Kedar und vernichtet die Söhne des Ostens!
29 a Ihre *Zelte* (אהליהם) und ihr Kleinvieh, entreisst es ihnen, ihre Zeltdecken (יריעותיהם) und all ihr Zeug;
b und ihre *Kamele* (גמליהם), entführt sie ihnen und ruft über sie aus: "Schrecken ringsumher!"
30 a Fliehet, rennt, was ihr könnt, grabt euch ein, um zu wohnen, ihr Bewohner Hazors!
b Spruch JHWH's.
c Denn Nebukadnezzar hat sich einen Plan gegen euch ausgedacht und einen Anschlag gegen euch ersonnen.
31 a Los, hinauf zum ungestörten Volk, das in Sorglosigkeit wohnt!
b Es hat keine Türen und hat keine Riegel, haust ganz für sich.
32 a Es seien ihre *Kamele* (גמליהם) Beute und die Mengen ihrer Herden Plündergut.
b Zerstreut werden sie in alle Winde, die (Haar-)Randabschneider,
c und von allen Seiten kommt ihr Unglück.
d Spruch JHWH's.

Auch das Motiv der brennenden Zelte taucht in atl Texten auf (Ijob 15,34; 20,26).

Neben den priesterlichen Kreisen sind es vorallem militärische, die sich gerne alter Traditionen bemächtigen und eine archaisierende Sprache pflegen. Die Redewendung 'Ein jeder zu seinen Zelten, Israel', die in verschiedenen Varianten auftaucht, belegt diesen archaisierenden Gebrauch von Zelt (vgl. nach Kriegen: Dtn 1,27; 5,27; Jos 22,4.6.8; 1 Sam 4,10; 2 Sam 19,9; 20,1.22; 1 Kön 8,66; 12,16; 2 Kön 8,21; 13,5; 2 Chr 7,10; 10,16; 25,22; nach Festen/Versammlungen: Dtn 16,7; Ri 7,8; 19,9; 20,8; 1 Sam 13,2; 2 Chr 18,6). Die priesterlichen Archaismen finden sich vorallem in den Psalmen (15,1; 27,5f; 61,5; 78,55.60; 106,25; 132,3), wo das Wort auf den Tempel, den Debir oder das Königshaus bezogen wird. Auch die Weisheit braucht den Begriff gerne, wenn sie zwischen der Wohnung der Frevler (Ps 52,7; 69,26; 78,51; 84,11; Ijob 8,22; 12,6; 15,34; 18,6.14f; 20,26; 21,28) und derjenigen der Gerechten (Ps 91,10; Ijob 5,24; 11,14; 22,23) unterscheidet. Dieser häufige

Wortgebrauch darf als signifikant für die einstigen Wohnverhältnisse der Israeliten betrachtet werden, er zeugt aber wohl auch für die Nähe zum nomadischen Milieu in späterer Zeit.

Dasselbe gilt für die metaphorische Verwendung des Wortes bei den Propheten, die Jerusalem oder bloss seinen Tempel gerne im Bild des Zeltes darstellen (Jes 53,20; 54,2; Jer 10,20; s.o.), aber auch den Himmel (Ps 19,5; 104,2; Jes 40,22) das Leben (Jes 38,12) und Gott (Ijob 29,4).

1.4.2. SIEDLUNGSFORMEN

Der Vielgestaltigkeit nomadisch-bäuerlicher Lebensweise entspricht ein reiches Angebot nomadisch-bäuerlicher Siedlungsformen, die alle mehr oder weniger den Charakter des Vorläufigen haben und deshalb auch archäologisch nur sehr beschränkt illustrierbar sind. Der allgemeinste Begriff für einen Ruheplatz von Mensch oder Tier ist מנוח (vgl. Gen 8,9; Rt 3,1). Damit ist aber über die Art dieses Lebensraumes nichts ausgesagt. Nach Num 10,33 ging in der Wüstenzeit die Bundeslade den Israeliten voraus und suchte den Rastplatz (מנוחה) für das nächste Lager, was wohl so zu verstehen ist, dass für ein grösseres Nomadenkontingent Späher einen idealen Lagerplatz auskundschafteten. Der klassische Begriff für ein sporadisch besiedeltes Nomadenlager im Gegensatz zur befestigten Stadt ist aber מחנה (vgl. Gen 32,8; Ex 29,14), denn gemäss Num 13,19 wird unterschieden zwischen der Stadt (עיר) *'in der Art offener Lager'* (במחנים) und *'in der Art fester Plätze'* (במבצרים). Dabei kann man an viele Wohnformen denken: Zeltlager, Hütten mit Hürden, mauerlose Haussiedlungen ('enclosed settlements') usw. Namen für solche Siedlungstypen werden im Folgenden aufgelistet.

1. נוה /*nawûm*

Es waren nebst anderen Entdeckungen der Archäologie die Texte des Tontafelarchivs aus Mari, die die Forschung auf diesen wichtigen Aspekt zum Verständnis der nomadischen Lebenswelt aufmerksam machten, wie überhaupt die Mari-Texte das Nomadenbild der neueren Forschung grundlegend veränderten. Zahlreiche Forscher haben seit der Entdeckung der ca. 20000 Tontafeln in den Dreissigerjahren diese Lebenswelt zu rekonstruieren versucht[663] und auf die Parallelen zum biblischen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht[664], um schliesslich

---

663 KUPPER J.R., Les nomades; DERS.,JESHO 1 (1958) 113-127.; ROWTON M.B., Or 42 (1973) 247-258; JNES 32 (1973) 201-215; JESHO 17 (1974) 1-30; OA 15 (1976) 17-31; JNES 35 (1976) 181-198 u.ö.; KLENGEL H., Zelt, passim u.a.

664 EDZARD D.O., ZA 53 (1959) 168-173.; MALAMAT A., JAOS 82 (1962) 143-150; KLENGEL H., ArOr (1962) 585-596; WEIPPERT M., Landnahme 115; ROWTON M.B., JESHO 17 (1974) 21ff.

das Milieu der Erzväter im Lichte Maris zu deuten[665].

Das Wort stammt aus dem Amoritischen und wanderte über das Akkadische ins Altbabylonische, resp. über das Aramäische ins Hebräische, sofern es nicht westsemitisches Erbe ist. Während das akkadische Wort *nawûm* der Mari-Texte die Bedeutung Hirt, Herde, Weide, Sömmerung beinhalten kann (vgl. II 2.2.0.), bedeutet hebr. נוה immer Weideland oder Wohnstätte und wird fast nur im prophetischen Schriftgut verwendet. Hier besonders gerne im Bild der zerstörten Stadt (Jes 27,10; 34,13; 35,7; 65,10; Jer 33,12; 50,19; Ez 25,5; Ps 79,7; vgl. 2.7.) und im Heilsbild des Tempels oder der Stadt als guter Weide des Hirten JHWH (Ex 15,13; Jes 32,18; 33,20; Jer 23,3; 31,22; 33,,12; 50,19; Ez 34,14). So wird gleichsam das Heilsbild mit der Hirtenmetaphorik verschmolzen.

Auch wenn das Wort נוה in den Gen-Texten nirgends verwendet wird, schlägt U. WORSCHECH doch vor, Abraham und seine Sippe als *nawûm* zu verstehen, da er sich ja in der Nähe von Städten aufhalte und sogar mit Abimelech von Gerar einen Vertrag abgeschlossen habe (Gen 21,23), da er wie ein *nawûm* in Mari wehrhafte Männer stelle (Gen 14,14) und weil in Jer 10,25; Klgl 2,2 und Ps 79,7 vom נוה Jakobs die Rede sei. Er betont die friedlichen Elemente der Patriarchengeschichte und möchte sie deshalb in die MB I-Zeit verlegen, womit sie auch zeitlich den Mari-Texten sehr nahe stehen würden. Dies geschieht aus dem Antrieb heraus, eine Alternative für die *Š3sw* zu finden, die in den ägyptischen Quellen sehr aufrührerisch dargestellt werden. Diese "Schasu-Unruhen" im Negev während des 14.-12. Jhdt. v. Chr.' seien 'schwerlich mit dem friedlichen Charakter der Abraham- und Isaaksippen in diesem Wandergebiet zu vereinbaren. Die Stämmeunruhen bilden eher den sozio-politischen Hintergrund zu den Verhältnissen der Landnahme von Süden her (Juda-Sippe ?), als dass sie die historischen Gegebenheiten des sozio-ökonomischen Milieus des Halbnomadentums der "patriarchalischen " Zeit reflektieren.'[666]

Gegen diese Überlegungen möchte ich zu bedenken geben, dass hier drei völlig unterschiedliche Quellen aus verschiedenen Zeiten, Ländern vorallem aber gesellschaftlichen Kreisen verglichen werden, deren unterschiedliche Interessen erst einmal klargestellt werden müssen.

1. Im Falle der Mari-Texte haben wir es mit Dokumenten aus einem Archiv zu tun, welche in erster Linie der Regelung wirtschaftlicher Beziehungen zwischen Gruppen innerhalb eines politischen Gefüges dienten. Durch diesen Fund wurde erstmals deutlich, dass die Antinomie Sesshafte - Nomaden zumindest relativ ist, dass es unendlich viele Beziehungen und Zwischenformen zwischen beiden Idealtypen gibt. Dies aber eben gerade deshalb, weil die Regelung dieser Interessen das Ziel der Texte war.

2. Die ägyptischen Quellen zu den *Š3sw* entstammen fast ausschliesslich der Welt der Grossbildkunst (s.u. II 1.4.). Es sind Meisterwerke der Propagandistik, vom ramessidischen Kolossalreliefs bis hin zum Modellbrief für Beamtenschüler, die nur den einen Zweck haben, auf der Folie eines Feindbildes den Pharao zu verherrlichen. Es ist völlig klar, dass uns hierbei ausschliesslich der chaotische und kriegerische Aspekt der von der Propaganda negativ betroffenen Nomaden unter die Nase gerieben wird.

3. Die biblische Komposition der Vätergeschichten stellt in ihren ältesten Teilen den wohl einzigartigen Fall dar, dass uns in sagenartiger Form das nomadische Leben, insbesondere in

---

665 GIBSON J.C.L., JSS 7 (1962) 44-62; DEVAUX R., SBS 3 (1968²); WORSCHECH U., Abraham, 37-88 u.a.

666 WORSCHECH U., a.a.O. 29.

seinen gefährdeten Momenten, aus der Perspektive der Nomaden selbst geschildert wird. Da die ProtagonistInnen dieser Geschichten später zu Identifikationsfiguren in Israel wurden und ihr Verhalten modellhaften Charakter erhielt, wurden sie allmählich mit einer idealistischen Patina überzogen.

Für 'Abraham' bedeutet das: er konnte sehr gut ein *Š3sw* sein, weil sich das von der zeitlichen und örtlichen Übereinstimmung her und wegen seiner Kontakte mit Ägypten nahelegt, auch weil wir ziemlich sicher sein können, dass Teile der *Š3sw* später in der israelitischen Nation aufgegangen sind, was dann auch das Eingehen der Erzvätererzählungen ins israelitische Sagengut erklären würde. Dies schliesst aber keineswegs die Organisationsweise des *nawûm* aus. Diese scheint sich im Gegenteil aufgrund der von WORSCHECH angestellten Überlegungen aufzudrängen.

Unter *nawûm* haben wir nichts anderes als das nomadische Komplement zur Stadt zu verstehen, wenn wir darunter nicht nur eine bauliche Erscheinung, sondern ein gesellschaftliches Geflecht verstehen. In diesem Sinne wurde auf Ausschnitt 7C des Weissen Obelisken (**Abb. 53b**) , analog zu den Städten in den oberen Registern, ein *nawûm* dargestellt, dessen Elemente Hirte, Herde, Weide, Sömmerung mit den Ikonemen dreier Hirten, dreier Schafe, dreier Ziegen, einiger Steppenpflanzen und dem Zelt in knappester Bildsprache symbolisiert werden. Jos 7,24 vereinigt ähnlich wie die Szene auf dem Monolithen das, was den Nomadenverband als solchen kennzeichnete (vgl. Lot in Gen 13,5 und den Spruch gegen die Araber in Jer 49,29; vgl. 1.4.1.):

> Da nahm Josua den Achan, (...) ebenso seine Töchter, seinen Stier, seinen Esel, sein Kleinvieh, sein Zelt und alles, was zu ihm gehörte.

2. דור

דור (hap. leg.) ist in Jes 38,12 aufgrund des Kontextes die Bedeutung Wohnung/Lager zuzuweisen. Das Wort geht auf die Grundbedeutung Kreis zurück, wovon sich die Bedeutungen runder Siedlungstypen und schliesslich die darin lebende Gemeinschaft, die Generation, ableitet. Im Akk. sind die Worte *dūru(m)*, Ring-Stadtmauer, Festung und *dūru*, Rohrzaun um einen Hirtenschlafplatz[667] belegt, im Arab. *dār* für Gehöft, Zeltlager. Da in Jes 38,12 - wo das Wort wohl aus dem Arabischen entlehnt wurde - eine einzelne Unterkunft gemeint ist, die mit einem Hirtenzelt verglichen wird, steht dahinter wohl die Vorstellung von Rundzelten, wie sie auf den assyrischen Reliefs zu sehen sind (vgl. **Abb. 66**/8,9; s.o. 1.5.1.)[668].

3. טירה*

Unter den טירות versteht man eine burgartige Anordnung von Zelten, so dass sich eine Hürde für das Vieh ergab. Von solchen Zeltlagern ist in Num 31,10 (Midianiter); Ez 25,4 (Söhne des Ostens); Ps 69,26 (Frevler) und 1 Chr 6,39 (Aaroniden-Wohnsitze) die Rede. Eine Variante liegt mit צירה in Mi 2,12 vor, nach E.A. KNAUF[669] ein Hinweis darauf, dass in טירות ein aramäisch vermitteltes, arabisches Lehnwort aus safaitisch *ẓ(y)rt* vorliegt. M. WEIPPERT über-

---

[667] AHW 178b; CAD 3,115b.

[668] Vgl. WILDBERGER H., BK X/3 1442f; TWAT II, 182-185.

[669] Ismael, 60.

setzt Gen 25,16, wo טירה neben חצר genannt wird folgendermassen: 'Dieses sind die Ismaeliter, und das sind ihre Namen in ihren landwirtschaftlichen (חצריהם) und militärischen (טירתם) Siedlungen: Zwölf Häuptlinge gemäss ihren Stammeseinheiten.'[670]

4. חוה

Einen besonderen Fall von טירות stellen die חות יאיר, die Zeltdörfer Jaïrs, dar. Das in dieser Bedeutung auch im Arabischen belegte Wort erscheint bis auf 2 Sam 23,13 (zu der Verwendung von Zelten in Kriegslagern vgl. die unter II 2.5. zusammengestellten Belege für Zelte in assyrischen Lagern) nur in dieser Kombination. Diese mehrfach genannten Dörfer befanden sich in Gilead (Num 32,41; Jos 13,30; Ri 10,4; 1 Kön 4,13; 1 Chr 2,23). Es ist also gut möglich, dass mit dem Ausdruck 'Zeltbewohnerstrasse' in Ri 8,11 unter anderen auf diese Dörfer angespielt wird. חוה ist somit ein Siedlungsgattungsname, der wie גדר und חצר zu einem Element von Toponymen wurde. Num 32, 41 und Ri 10,4 sind zwei unterschiedliche, kurze Ätiologien der Lokalitäten. Die Lage am Rande der syrisch-arabischen Wüste ist bezeichnend für den Namen.

5. חצר/ḥaṣārum

In den Mari-Texten meint *ḫaṣārum* 'parc à moutons', Schafhürde. Im AT wird damit eine besondere Art menschlicher Niederlassungen bezeichnet, nämlich mauerlose Siedlungen (vgl. Lev 25,31) in der Umgebung einer Stadt (Jos 13,13; 19,8ff; Neh 12,29ff) oder von nomadisierenden Stämmen (Gen 25,16: Ismael; Dtn 2,23: Awiter; Jes 13,11; 42,11: Qedarener)[671]. Es dürfte dies wohl der treffendste Ausdruck für die in *Fig. 19* zu sehende Siedlungsform der EZ I sein, die noch ganz auf die Viehhaltung ausgerichtet ist. Nur allmählich weicht der grosszügige, für das Vieh reservierte, offene Raum weiteren Annexen der Einwohner, die Raum für ackerbäuerliche Einrichtungen schaffen. Die philologisch belegbare Entwicklung von der Schafhürde zur 'Vorstadtsiedlung' findet da also eine archäologisch nachweisbare Fortsetzung.

Nichts mit Hürden haben die משפתים in Gen 49,14 und Ri 5,16 (ohne Mem substantivum in Ps 68,13) zu tun, für die L. KÖHLER die Übersetzung 'Sattelkörbe, Packsättel' vorschlug[672] und O. EISSFELDT 'Gabelhürden'[673], womit 'desert kites' gemeint waren[674], die sich aber als Wildtierfallen herausstellten[675]. 'Die 'Gabelhürden' scheinen somit ausgespielt zu

---

670 WEIPPERT M., Edom 455.

671 A. MALAMAT, JAOS 82 (1962) 147 unterscheidet aufgrund der zwei verschiedenen Pluralformen von חצר die Bedeutungen 'Schafhürde' (zu חצרות) und 'nichtummauerte Siedlung' (zu חצרים). KNAUF E.A., Ismael, 59 A 282 führt alle Ausdrücke auf חצר zurück und nimmt nicht noch eine zweite Wurzel ḤḌR an. Er postuliert für alle Stellen die Bedeutung 'Gehöft'. - Zu dem für das Verständnis der Väterreligion wichtigen Ausdruck '*Ištar*, Herrin der Hürde' vgl. WORSCHECH U., a.a.O. 55.170f.

672 KBL 580.

673 Kleine Schriften, 61-70.

674 KIRKBRIDGE A.S., JPOS 20 (1946) 1-5; vgl. YADIN Y., IEJ 5 (1955) 1-16, Abb. 2-6; gegen YADIN: AMIRAN R., JARCE 8 (1968) 127.

675 ROTHENBERG B., Timna, 53f; MESHEL Z., Tel Aviv 1 (1974) 129-143; HELMS

haben'[676]. Der Vergleich zwischen חצר und den vermeintlichen 'Gabelhürden' bei U. WORSCHECH[677] ist demnach gegenstandslos geworden.

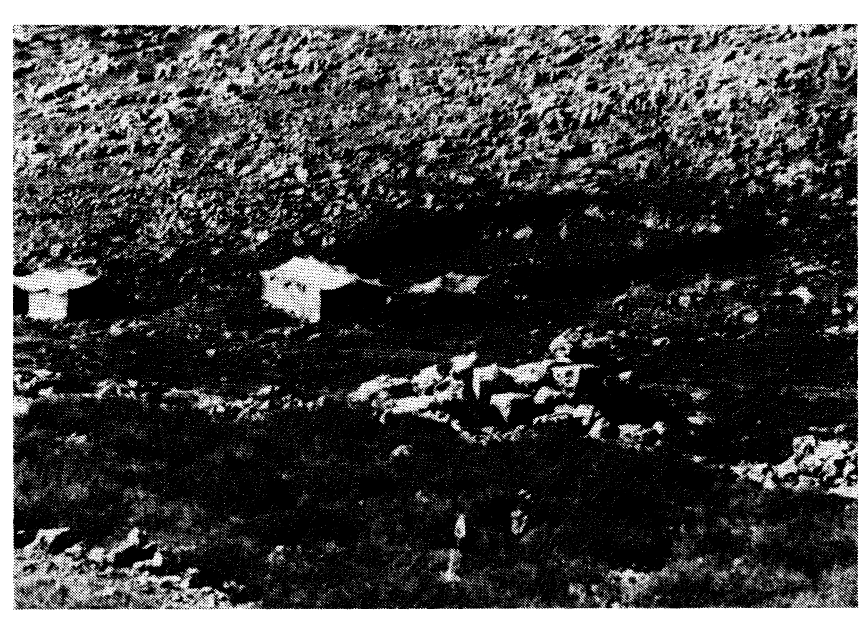


Fig. 19: Kleinviehhürde und menschliche Siedlung; Judäische Wüste; EZ I[678]

1.4.3. RELIGIÖSE EINRICHTUNGEN

1.4.3.1. DIE LADE

Es ist offensichtlich, dass *maḥmal* und *ʿotfe* (resp. *'abu-zhûr-al-markab'*) im Bereiche des islamischen Volksglaubens, sowie die *qubbā* als tragbares Wander- und Prozessionsheiligtum im vorislamischen Bethylenkult praktisch dieselbe Rolle spielten wie die Bundeslade in gewissen Teilen des AT. Mit dem Einführen der Lade in der, allerdings fiktiven, Wüstenwanderung der Israeliten in Ex 25,10-17 ist ev. der nomadische Ursprung des höchsten israelitischen Heiligtums verarbeitet worden. Die Akazie als der typischste Wüstenbaum im Vorderen Orient diente beim Ladebau als Holzspender (Ex 33,7). In Num 10,33-36 wird die Orakelfunktion der Lade beschrieben (vgl. II 4.3.). Wie das

---

S.W., Levant 7 (1975) 36; Levant 8 (1976) 19f und Fig. 14.

676 Fazit von KEEL O., OBO 14 (1977) 29 A 1.

677 Abraham 55 mit A 157.

678 BAR ADON P., Judaean Desert, 118; FINKELSTEIN I., Settlement, 240, Abb. 77.

ʿotfe, so bestimmt auch die Lade den Ort des nächsten Lagers, da sie dem Volk drei Tagesmärsche voranzieht, wobei Moses als Orakelpriester fungiert (vgl. II 4.2.). Über das Trägertier der Lade erfahren wir leider nichts.

Andererseits sind die ganzen Wüstentraditionen wegen ihrer fiktiven Anordnung projektionsverdächtig. Und da auch urbane Menschen ihre beweglichen Kultzeichen haben, die sie mit in den Kampf nehmen (vgl. die auch kultisch verehrten Standarten der Assyrer und Römer; die bis heute in der Franziskanerkirche zu Luzern verewigten und verehrten Schlachtfahnen der helvetischen Eidgenossen etc.) oder in einer Stadt verehren (vgl. der von Philo von Byblos erwähnte Schrein der Phönizier zu Ehren des Ackers und seines Helden, welcher von zwei Tieren gezogen wurde[679]) ist die Lade - zumindest was die Beweglichkeit angeht - nicht singulär oder auf nomadische Gruppen beschränkt.

Wenn ich also im Folgenden vorallem die Aspekte herausstreiche, welche die Lade und ihre Traditionen mit den vergleichbaren (früh-)arabischen Heiligtümern gemein hatte, dann im Bewusstsein, dass hier nicht ein genuin nomadisches Statussymbol vorliegt, dass aber die Lade das religiöse Kultsymbol einer akephalen, segmentären, ruralen und polymorphen Gesellschaft im spätbronzezeitlichen, früheisenzeitlichen Palästina war, die auch auf nomadische Lebensweisen angewiesen war.

Die Ladetradition scheint eng mit dem Stamm Ephraim verbunden gewesen zu sein, dessen Hauptheiligtum in Form einer Lade im Heiligtum zu Schilo[680] stand (1 Sam 1; 3), wo man ihm Bitten vortragen konnte (1 Sam 1,10f). Eli hätte demnach die Funktion des Orakelpriesters innegehabt (v. 17). Die ephraimitische Hegemonie im israelitischen Stämmebund verlieh auch der Lade überregionale Bedeutung. Genau wie das *ʿotfe* wurde sie deshalb in die Entscheidungsschlacht gegen die Philister mitgeführt (1 Sam 4; vgl. auch 2 Sam 15,24-29), damit Gott im Kampf präsent sei (1 Sam 4,3).

> Wir wollen die Lade unseres Gottes aus Schilo zu uns holen; so wird er in unsere Mitte kommen und uns aus der Hand unserer Feinde erretten.

---

679 ATTRIDGE H.W./ODEN R.A., JR., Philo of Byblos, 44f.

680 Zum archäologischen Fundkontext in der SB vgl. zusammenfassend FINKELSTEIN I., Israelite Settlement, 218ff: 'Data from all over the tell indicate that there was no real settlement at Shilo during the Late Bronze period. Instead, there was apparently an isolated cultic place, perhaps on the summit of the tell, to which offerings were brought by people from various locales in the region....All these facts raise the possibility that the cultic site at Shilo served a nonsedentary populace, i.e., groups of pastoralists active in the vicinity....Faunal analysis indicates that the proportion of sheep/goat to cattle in both the Middle Bronze and Iron I periods were basically the same - 79.2:14.4 (percentages) in the Middle Bronze IIB, 85.7:12.8 in the Middle Bronze IIC and 76.5:23.4 in the Iron I - while in the Late Bronze period, the ratio of sheep/goat and the small amount of cattle are indicative of flocks belonging to people leading a pastoral existence.'

Auf fast satirische Weise wird in der Folge geschildert, wie die Gegenwart Gottes im Lager der Israeliten die Philister ängstigt, ihnen so Flügel verleiht und letztlich den Falschen zum Sieg verhilft. Wie das *ʿotfe* wird auch die Lade von den Gegnern erbeutet, um den Feind zu demorialisieren, und in den Tempel des Gottes Dagon gestellt, allerdings - wie wir wissen - zum Schaden desselben (1 Sam, 5,1-5) und der Bevölkerung (1 Sam 5,6-12), weshalb sie die Lade wieder zurückschicken, jedoch nicht ohne dabei im Sinne eines göttlichen Orakels die Inspiration frischmilchender Kühe walten zu lassen (1 Sam 6,10ff; vgl. Num 10,33). Gemäss 1 Sam 6,8.11.15 werden die kostbaren Sühnegeschenke der Philister (goldene Beulen und Mäuse) in einem Kästchen (ארגז) der Lade beigelegt. Das hebräische Wort, das in der Bibel nur hier vorkommt entspricht dem arabischen *rigzah*, womit ein steinernes Gegengewicht, resp. ein 'Quersack' gemeint ist[681], der Kamelen zum Gewichtsausgleich aufgeladen wurde. Tatsächlich finden sich solch angehängte Kästchen ja am kryptoheidnischen *maḥmal* (vgl. *Fig. 4 C,D*) als Behälter des Korans wieder. Vielleicht hat dieser sehr praktische Anlass des Gegengewichts viel zur Verdoppelung der Bethyle und Göttinnen in der *qubbā* beigetragen (vgl. **Abb. 112ff**). Jedenfalls ist dieses interessante Detail ein wichtiger Hinweis auf die ursprüngliche Gestalt der israelitischen Lade und auf deren enge Verwandschaft mit der *qubbā*. Zudem könnte die Zweizahl der mosaischen Gesetzestafeln (vgl. Ex 31,18; 32,15; Dt 10,1; 1 Kön 8,9) hier ihren Grund haben. Diese sollten wohl in der literarischen Fiktion die Bethyle aus vormosaischer Zeit ersetzen.

Die Vergegenwärtigung JHWH's und seiner Aschera (?) in zwei schön behauenen, rot (!) bemalten Stelen (vgl. *qubbā*-Zelt) in Arad ist bekannt. Allerdings war die Verehrung von Göttern in Masseben (vgl. Gen 28,10-22) im Alten Orient sehr weit verbreitet, so dass es kurzschlüssig wäre, den roten Stein von Arad als ursprünglichen *qubbā*-Inhalt zu betrachten. Auch seine doch beträchtliche Grösse spricht dagegen.

Ebenfalls paarweise erscheinen regelmässig im Zusammenhang mit der Lade die Cherubim (vgl. Ex 25,18-22; 37,6-9; 1 Kön 6,23-28; 8,6-7), doch diese stammen von den Götter- und Königsdarstellungen im kanaanäisch-phönizischen Raum[682]. Dass die beiden Gesetzestafeln ursprünglich zwei Bethyle waren, ist wahrscheinlich. Dass diese zwei Steine alte Göttinnen oder einen Gott und eine Göttin verkörperten, die später jahwisiert werden, ist aufgrund des arabischen Vergleichmaterials denkbar. Dass JHWH jemals zusammen mit einer Göttin in einer *qubbā* verehrt wurde, bleibt allerdings fraglich. Zwar zeigt ein aussergewöhnliches altsyrisches Rollsiegel (**Abb. 22**) einen Mann und eine Frau auf einem baktrischen Kamel, doch lassen die ikonographischen Details das Siegel eher als Darstellung einer heiligen Hochzeit verstehen, dieweil

---

681 MORGENSTERN J., a.a.O. 100-104.

682 KEEL O., Jahwe-Visionen 30.

jegliche Anzeichen einer *qubbā* fehlen[683].

In Ex 38,8 ist von dienstuenden Frauen am Eingang des Begegnungszeltes die Rede. Nimmt man eine Verehrung der Lade innerhalb dieses Zeltes an, so scheinen Frauen in alttestamentlicher Zeit eine bedeutsame Rolle im Zusammenhang mit der Lade gespielt zu haben, seien es nun Musikantinnen gewesen wie auf den syrischen Terrakotten (**Abb. 113f**), Tempelprostituierte (vgl. 1 Sam 2,22 M) oder einfach 'Hofdamen' einer ursprünglich weiblichen Gottheit, die im Zelt verehrt wurde (vgl. die Hathor im Timna!), beziehungsweise Wärterinnen des Heiligtums[684]. Die Lade war äusserlich klar als geheiligtes Objekt erkennbar (vgl. 1 Sam 6,13). Nur ein auserlesener Standort, in der Regel eine Kulthöhe, ein heiliger Fels, war ihr angemessen (1 Sam 6,14f; 7,1; 2 Sam 6,3). Aber auch das Zelt gehörte in vorsalomonischer Zeit gemäss 2 Sam 7,2.6f konstitutiv zur Lade, ja, das Aufstellen der Lade in einem festen Haus wäre hiernach ein Sakrileg gewesen. Zur Zeit Davids war die Herkunft des israelitischen Nationalheiligtums aus der nomadisch geprägten Vorzeit noch zu präsent, als dass man sich über den alten Brauch des Zeltheiligtums hätte hinwegsetzen können.

Die Lade als Wohnsitz Gottes besass wie *ʿotfe* und *maḥmal* grosse Segensfülle, wie ihr Aufenthalt bei Obed-Edom aus Gat (2 Sam 6,11) zeigt. Allerdings konnte eine unfreundliche oder unsachgemässe Behandlung der Bundeslade auch den unbarmherzigen Zorn Gottes heraufbeschwören (1 Sam 7,1; 2 Sam 6,6-8). Eng mit der Segensträchtigkeit der Lade verknüpft ist der Brauch, sie im oder neben dem Haus eines Notabeln aufzustellen (vgl. 1 Sam 7,1; 2 Sam 6,10) dessen Autorität durch die Nachbarschaft Gottes erheblich gestärkt wurde. Die Sitte, die uns schon von dem beduinischen *ʿotfe* her bekannt ist, nützte David aus, als er die Lade nach Jerusalem führen liess (2 Sam 6,2.12), um seine Macht zu konsolidieren, sein Königtum zu legitimieren und zur moralischen Aufrüstung der Nation[685]. Zudem gewann er mit diesem religionspolitischen Schachzug auch die Nordstämme für sich, deren Schicksal eng mit der Lade verknüpft war. In der Heraufführung der Lade in die Davidsstadt (2 Sam 6,12-19) kommt im übrigen die nomadisch geprägte Prozessionsfreudigkeit in ihrer

---

683 WINTER U., Frau, 486.

684 So DEVAUX R., Arche 58.

685 *Rabb* (Heiligtumshüter) und *qubbā* gehörten ja auch im arabischen Kulturraum aufs engste zusammen. Zur Ehrwürdigkeit einer *qubbā* gehörte eine möglichst ungebrochene Familientradition ihrer Wächter. Dies mag wohl der Grund sein, weshalb das einschneidende Ereignis der Überführung der Lade einer umfassenden literarischen Legitimierung bedürftig war (vgl. LAMMENS H., a.a.O. 70). Nomadenscheichs stellten die *qubbā* neben ihrem Zelt auf (vgl. ebd. 65ff, 69). In Oasenstädten bildeten sich aristokratische Priesterkasten, die auf dem Privileg der *qubbā*-Betreuung bestanden (ebd. 77f).

ganzen Spontaneität und Festlichkeit zum Ausdruck[686] und auch die Musikanten fehlen nicht. Vorallem im Zusammenhang mit Siegesliedern nach gewonnenen Schlachten erscheinen regelmässig singende und auch tambourspielende Frauen (vgl. Ex 15,20; Ri 5; 1 Sam 18,6ff) und man ist versucht anzunehmen, dass die Prophetinnen Mirjam und Deborah - wie bis vor kurzem die Scheichstöchter bei den *ʿotfe*-besitzenden Beduinen - auch im Kampf selbst als Antreiberinnen und zu verteidigende Kostbarkeiten dabei waren. Aber auch im Jerusalemer JHWH-Kult waren Prozessionen mit tambourspielenden Frauen üblich (vgl. Ps 68,25). Einen letzten Hinweis auf die einstige *qubbā*-Haftigkeit der israelitischen Lade gibt Am 5,26[687]:

> Und ihr werdet das Zelt eures Königs aufladen und den Sockel (die Sänfte?) eurer zwei Götterbilder und ich werde euch ins Exil nach Damaskus führen.

Hier kündigt Amos den Israeliten des Nordreiches an, dass ihre Götter, die sie verehren, ihnen nächstens im Zelt des Königs, also in einer *qubbā*, ins Exil voranziehen werden, als wegweisende Losung der Götter und hier natürlich in sarkastischem Sinn als Führer ins Unheil. Was uns hier beschrieben wird, ist demnach der Beginn einer Wanderschaft oder einer Götterprozession mit einer *qubbā* (hebr. סכה).

Von der biblischen Szene des Aufbruchs der Lade aus dem Philisterland existiert ein höchst interessantes Konterfei in der Synagoge von Dura-Europos (**Abb. 117**). Es handelt sich um ein völlig erhaltenes Wandbild von ca. 245p, Das sich im dritten Register der nach Jerusalem ausgerichteten Westwand mit dem Thoraschrein befindet. Die Darstellung verweist auf die nächst linke Illustration, den geschlossenen Tempel in Jerusalem[688].

---

[686] LAMMENS H., a.a.O. 64.

[687] Übersetzung nach MORGERNSTERN J., a.a.O. 109ff. Der Prophet Amos wettert gegen die pompösen Opferkulte des Nordreiches und kündigt den Menschen ihre Deportation an. In diesem Kontext hat MORGENSTERN wohl recht, wenn er v. 26b als Glosse interpretiert, die die Wörter סכות und כיון als Eigennamen von Göttern, Sakkut und Kewan, missverstanden hat. Er liest in der Folge statt סכות mit G, Σ, V, S, und Syr. Hex. (z.T. A) סכה. Das Wort würde dann genau dem arabischen *qubbā* entsprechen, denn mit dem Königszelt kann wohl nur ein religiöses Machtsymbol gemeint sein, das neben dem 'Scheichszelt' stand, resp. das David nach Jerusalem schaffen liess (2 Sam 6). Ferner lassen sich Ps 27,5; 76,3 und Kgl 2,6, wo der Tempel Jerusalems als סכה bezeichnet wird, besser verstehen, nämlich als Wohnzelt (*qubbe*) JHWH's. צלמיכם versteht MORGENSTERN als Dual, was ebenfalls bestens unseren Kenntnissen des Inhalts einer *qubbā* entsprechen würde. כיון ist ein Hapax Legomenon, jedoch mit מכון (Basis, Sockel, Fundament) eng verwandt und demnach als Unterlage der Götterbilder zu verstehen, was im Kontext der *qubbā* natürlich das *howdaǧ* suggeriert, die Frauensänfte, auf der die Bethylen und Götterbilder transportiert werden. Schliesslich entspricht der Ausdruck נשא exakt dem arabischen *našaʾa*, terminus technicus für das Aufladen der *qubbā* und für den Beginn der Pilgerreise.

[688] GOODENOUGH E.E., a.a.O. II 97. GOODENOUGH versteht im Sinne Philos von Ale-

Im Hintergrund steht der Dagonstempel von Aschdod in hellenistischer Aufmachung, mit korinthischen Säulen. In seinem Innern sind ein Altartisch und zwei Räucheraltäre erkennbar. Deutlich sichtbar ist auch die Schwelle des Tempels, die nicht betreten werden durfte (vgl. 1 Sam, 5,4f), da auf ihr der abgeschlagene Kopf Dagons lag. Dieser liegt hier zusammen mit vielen Tempelutensilien[689] verstreut vor dem Gotteshaus. Die zwei Götterbilder gleichen ziemlich genau denen eines Adonis, der in einem ihm geweihten Tempel in unmittelbarer Nähe der Synagoge von Dura-Europos gefunden wurde[690]. Sie erinnern ferner an das palmyrenische Götterpaar Yaribol und Aglibol[691].

Die untere Bildhälfte wird von der Lade dominiert, die von zwei Stieren (statt Milchkühen!) gezogen wird, welche unter ein Joch gespannt wurden. Eine Deichsel zwischen Joch und Wagen fehlt allerdings. Dieser ist sowieso nur sehr schematisch dargestellt. Die beiden Knechte (Führer und Treiber; 1.2.3.) stehen zur biblischen Erzählung, wo es ja gerade um die göttlich inspirierte Eigeninitiative der Tiere geht, völlig in Widerspruch. Wahrscheinlich handelt es sich bei den beiden um Achjo und Usa, die Söhne Abinadabs, die den Transport der Lade von *Baʿala* nach Jerusalem überwachten (2 Sam 6,3-8)[692].

Offensichtlich ging es dem Künstler nicht darum, Ereignisse chronologisch, historisierend darzustellen, sondern Ideen und Motive rund um die Lade ikonographisch zu verdichten und anzudeuten, dass das Ziel der Lade Jerusalem war, weshalb ja als nächstes Bild auch der Tempel von Jerusalem folgt.

Im Hintergrund stehen drei Männer in griechischen Kleidern, allem Anschein nach Würdenträger (vgl. II 4.5.). Die Lade selbst - sie entspricht überhaupt nicht der biblischen Beschreibung - ist ein stelenförmiger, panelierter Schrein, der mit sieben (3+3+1) Edelsteinen, drei Rosetten und Girlanden verziert wurde[693]. Ihre Form erinnert einerseits an die Thoraschreine, wie man sie in

---

xandrien (Som 1,185-188) den geschlossenen und durch Mauern und Tore abgegrenzten Tempel als die immaterielle , ewige Welt. Die Loslösung vom Heidentum und Götzendienst, veranschaulicht in der Lade, die von den Ochsen gezogen wird, wäre demnach der erste Schritt, um die Tore und Mauern zu bezwingen. Nach Philo ist diese Welt das Tor für die geistige Welt und der Intellekt das menschliche Hilfsmittel der mystischen Erkenntnis.

[689] Ein breiter, grossmundiger Vorratskrug, eine Hydria, zwei Schalen, drei schmale Krüge, drei Kerzenständer oder Lampenhalter, zwei Thymiateria, zwei kleine Thymiateria und zwei Altärchen; ebd. II 75.

[690] Ebd. II 75; vgl. I, fig. 149.

[691] Ebd. II 79; vgl. I, fig. 252-256.

[692] Ebd. II 83.

[693] Nach GOODENOUGH handelt es sich bei diesem Schmuck um göttliche Symbole, deren Sinn nur mit Kenntnis der Zahlenmystik Philos von Alexandrien entschlüsslert werden kann, der in der Lade das Symbol höchster Göttlichkeit und himmlischen Königtums sah und die im

jeder Synagoge finden konnte. Allein in Dura-Europos finden sich nebst dem eigentlichen Thoraschrein noch zwei weitere, vom 'Laden-Thoraschrein' in der Verzierung abweichende Schreindarstellungen[694]. Dieselbe Form weist auch der mit einem roten (!) Tuch zugedeckte Gesetzesschrein neben dem aus der Thora lesenden Mose auf, der im selben Bildfries wie die Lade und der geschlossene Tempel zur Mitte hin sich befindet. Es scheint also eine Identifikation von Lade und Thoraschrein stattgefunden zu haben. Andererseits erinnert dieser Rundbogenschrein an Götternischen, wie sie aus dem hellenistischen Heidentum bekannt sind, aber auch an die *qubbā* oder das *ʿotfe* von **Abb. 116**. Hier wird besonders deutlich, dass im Judentum das Gesetz auch in der Ladetradition an die Stelle der alten Götter getreten ist, wie ja auch im *maḥmal* des Islam der Qoran in Buch- und Rollenform an die Stelle der Stelen von *al-Lāt* und *al-ʿUzzā* getreten ist. Die Lade ruht auf einem rosafarbenen und einem grünen Kissen, die an die weichen *howdaǧ* (Kamelsänften) oder Damensättel auf Kamelen (vgl. **Abb. 72; 113-116**) erinnern. Erstaunlich ist aber vor allem das zeltartige Tuch- oder Lederdach, das die Lade bedeckt. Hat das Judentum von Dura-Europos alte Erinnerungen an die Lade bewahrt, die nicht mit dem purgierten, entfremdeten Bild der Lade, das uns die Priesterschrift überliefert hat, übereinstimmen (Ex 25,18-22; 37,6-9). Oder waren es die engen Kontakte mit den Karawanennomaden von Palmyra und Umgebung die das Judentum von Dura dazu animierten, ihre Vorgeschichte mit Elementen zu rekonstruieren, die sie in ihrer Umgebung fanden?

Die Wandmalerei von Dura-Europos verbindet jedenfalls im Nordmesopotamien des 3. nachchristlichen Jahrhunderts verschiedene ortho- und heterodoxe Elemente des Judentums rund um die Ladetradition. In gut talmudischer Weise werden verschiedene biblische Ladegeschichten assoziativ miteinander verbunden. Einerseits werden im 'karawanisch-nomadischen' Milieu dieser Handelsstadt vorpriesterschriftliche *qubbā*-Traditionen aufrechterhalten, andererseits hat der Thoraschrein die Funktion der Lade übernommen. Und schliesslich haben auch pythagoreisch beeinflusste Zahlenspekulationen via Philo von Alexandrien in die Darstellung Eingang gefunden.

Die Geschichte der Entfremdung vom ursprünglichen Ladeheiligtum kennt im Wesentlichen vier Etappen:

Judentum klassischen sieben Attribute der Lade allegorisch auslegte. Demnach würde es sich bei den sieben Edelsteinen auf der Lade/Thoraschrein um sieben Weltkräfte handeln, deren Zusammenwirken der Anordnung 3-3-1 entspräche. Die Eins ist *το ὄν*. Die ersten drei Steine *ὁ λόγος, δύναμις πολιτική* und *δύναμις βασιλική,* die Gott nahestehenden Kräfte. Die anderen drei Steine sind *κόσμος νοητός, δύναμις* *ιλεως* und *δύναμις ελική,* die irdischen Kräfte. Mit dieser Anordnung hat Philo die göttlichen Zahlen 1, 3 und 7 sinnvoll verbunden. Ebd. 87-91.

[694] Ebd. II, 84; fig. 17.

1. Die Verbindung von Lade und Cheruben:

Schon im vorsalomonischen Heiligtum von Schilo (1 Sam 4,4) wird die Lade im Kontext von Cheruben verehrt. Die Cheruben stammen aber, wie schon erwähnt, aus dem sesshaften, kanaanäisch-phönizischen Milieu[695]. Sie hatten Wächter- und Thronfunktion, wobei die Innenflügel den Sitz des Thrones bildeten[696].

2. Der Ersatz des Zeltes durch ein Haus.

Nach heftigen Widerständen aus prophetischen Kreisen (2 Sam 7,5ff) wird für das israelitische Ladeheiligtum ein Haus gebaut. Die Lade dient jedoch nicht als Thron , sondern als Fussschemel JHWH's (vgl. Ps 94,5; 132, 7; 1 Chr 28,2)[697], eine Vorstellung, die vielleicht schon mit der alten Ladebezeichnung *ʾaron* (Kiste) (vgl. Ri 3-6 u.ö.) einherging.

3. Kapporet ersetzt Lade.

In nachexilischer Zeit scheint die Kapporet wichtiger gewesen zu sein als die Lade (vgl. 1 Chr 28,11), die vielleicht bei der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezzar zerstört wurde (vgl. Jer 3,16!) und nicht wieder neu gebaut wurde (vgl. *ʿotfe*!)[698].

4. Aus der Lade wird ein Thoraschrein.

Die Lebensform der Diaspora seit 587a entwickelt eine eigene Ladetradition. Wie einige hundert Jahre später im Islam der *maḥmal*, ersetzt die Heilige Schrift, das Heiligste, was man im Exil besitzt, die Lade, und übernimmt ihre Funktion als Symbol der Gegenwart Gottes im Thoraschrein (vgl. **Abb. 113-116**).

1.4.3.2. DAS ZELT

1969 wurden in Timna, 23 km nördlich von Elat, wo seit dem Chalkolithikum (?) bis in unsere Tage immer wieder Kupfer abgebaut wurde, ein Heiligtum mit fünf Straten (ein chalkolithisches, zwei ramessidische, ein midianitisches und ein römisches) ausgegraben[699]. Uns interessiert das midianitische Heiligtum (12. Jh. a), das über dem ägyptischen erbaut wurde, in dem Hathor als 'Herrin der Türkise' (vgl. *Serabit el-Khadem*) verehrt wurde. Ägyptische Inschriften und Kultgegenstände wurden von den Midianitern getilgt und durch

---

[695] Vgl. VAUX R. de, Arche 67f; KEEL O., a.a.O. 30.

[696] KEEL O., AOBPs 149f, Abb. 231-236; ders. Jahwe-Visionen 15-29, Abb. 1-18.

[697] KEEL O., AOBPs 146, Abb. 232-234 und 236; VAUX R. DE, a.a.O. 66f; ANEP 535.

[698] VAUX R. DE, a.a.O. 68.

[699] Vgl. dazu: ROTHENBERG B., Timna 125-207; OLB II, 300-305.

eine Reihe von Masseben und Wasserbecken im westlichen Teil des Tempels ersetzt. Ausserdem fand man im Naos des Heiligtums ein fein gearbeitetes, apotropäisches, vergoldetes Kupferschlänglein. Andere im Tempel gefundene Votivgaben waren eine ithyphallische Kupferfigur, ein kupfernes Schaf und ein Panther, sowei Steine, Fossilien und Muscheln mit besonderen Formen. Grosse Mengen von Stoff aus rot und gelb gefärbter Wolle mit eingewobenen Schmuckperlen, sowie in die unteren Straten getriebene Zeltstangenlöcher erlaubten schliesslich die Folgerung, dass es sich bei diesem heiligen Ort um ein Zeltheiligtum gehandelt haben muss (Rekonstruktion s. *Fig. 20*).

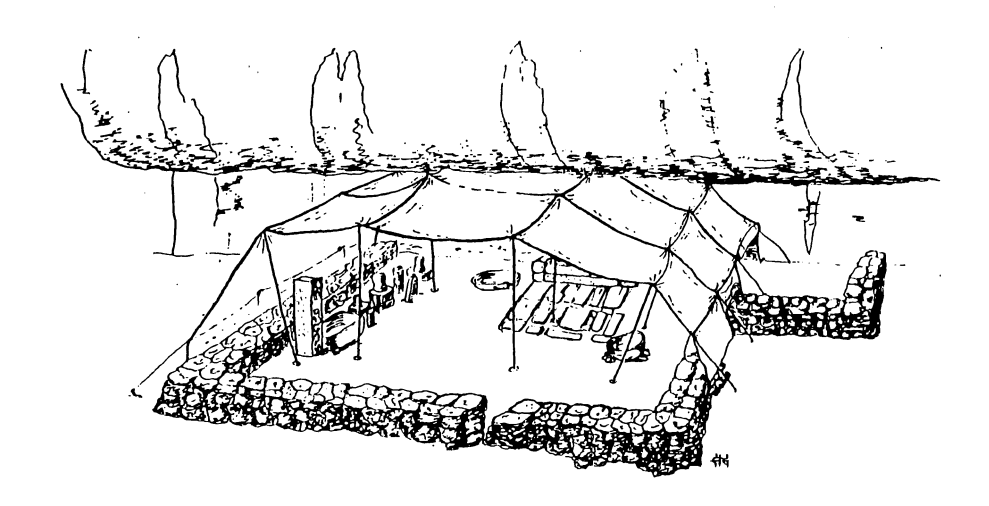


Fig. 20: Rekonstruktion des midianitischen Zeltheiligtums von Timna (mitte 12. Jh.a)

Als midianitisch wies sich das Heiligtum durch die gefundene midianitische Keramik aus, die im arabischen Qurayyah, ca. 150 km südöstlich von Timna hergestellt wurde. Midianitische Ware findet sich von Amman bis Qurayyah und von Bir el Abd (Küstenstrasse) bis Tayma (Zentralarabien). Diese weite Verbreitung ihrer Keramik[700], das Klima dieses Gebietes, sowie die frühe

700 Vgl. ROTHENBERG B./GLASS J., The Midianite Pottery, in: Midian, Moab and

Domestizierung des Kamels in dieser Gegend und sein Einsatz auf Raubzügen (vgl. Ri 6-8) und später im Karawanenhandel (Gen 37,36; Jes 60,6), weisen die Midianiter als protobeduinischen Stämmeverband aus, der nomadisierende und sesshafte Bevölkerungsteile umfasste[701]. Im Kontext der israelitischen Verwandtschaft und religiösen Verbundenheit mit Midian kommt diesem Zeltheiligtum von Timna grosse Bedeutung zu. Gemäss Ex 3,1 lernt Moses den Berggott der Midianiter kennen, der für ihn JHWH, der Gott Israels wird[702]. Jitro, der midianitische (kalebitische?) Schwiegervater des Mose (Ex 2,16-22) hatte als Priester der Midianiter wohl die Funktion eines *rabb bait* oder *rabb qubbā*, die Moses bei seinem Volk, den Protoisraeliten, übernommen hat (impliziert in Ex 18,9ff)[703]. Als solcher hatte er Autorität gegenüber den übrigen Mitgliedern des Stammes und fungierte als Orakelpriester des Zeltes, resp. des אהל־מועד. Dieses enthielt bei den Midianitern wohl Stelen, die den Berggott vergegenwärtigten (vgl. *Fig. 20*), und war auch bei den Israeliten Begegnungsort zwischen Gott und Mose, wobei wir uns über die Art und Weise der Gottesvergegenwärtigung in diesem israelitischen Zelt heute wohl kaum mehr eine klare Vorstellung machen können (s.u.). Wie die arabische *qubbā* war auch das biblische Zelt mit rotem Leder bedeckt (Ex 36,19 par.) und rot waren ja auch grösstenteils die Stoffresten von Timna. Timna selbst wäre das ideale Begegnungsfeld gewesen zwischen dem aus Ägypten kommenden Mose und den in Timna arbeitenden Midianitern, da ja Ägypter und Midianiter gemeinsam in den Kupferminen tätig waren, allerdings mit unterschiedlicher Verträglichkeit, wie die Befestigungswälle der Verhüttungslager beweisen. Noch in viel späterer Zeit wird JHWH als Gott vorgestellt, der aus Richtung Midian zum Kampf anrückt (Ri 5,4; Hab 3,7). Die Schmelzofenmetapher von Ex 19,18 erinnert an die Brennöfen von Timna[704]. Dass sich in Timna auch grosse Negevware gefunden hat und umgekehrt in Lokalitäten des Negev (vgl. *Tell Masos*) Schmelztiegel gefunden wurden, beweist schliesslich, dass zwischen den Midianitern und der Bevölkerung des südlichen Negev (Keniter? Othnieliter? Jerachmeeliter?), die in den ägyptischen Dokumenen als Schasu bezeichnet werden, Berührungspunkte bestanden haben. Alles in allem gibt das Zeltheiligtum von Timna den Thesen, wonach JHWH-Glaube und Begegnungszelt midianitischer, und demnach auch nomadisch geprägter Herkunft, wäre[705], grosse Wahrscheinlichkeit.

Edom, 70, Fig. 2; ergänzt und korrigiert bei KNAUF E.A., Midian 15ff mit Abb 1.

701 Vgl. dazu auch 1.2.4.2.

702 Vgl. auch das ägyptische Wissen um ein Nomadenland namens *(t3-Š3sw) Jhw3*; BN 1 (1976) 7-14; zu diesem Abschnitt vgl. OLB II, 296f und 1.1.3. EDOM mit Lit.

703 LAMMENS H., a.a.O. 65ff; MORGENSTERN J., a.a.O. 152f.

704 Vgl. OLB II, 299, Abb. 215; KEEL O./KÜCHLER M., Genesis II 139, Abb. 13a.

705 SCHMITT R., Zelt und Lade, 202f.

V. FRITZ rechnet dem midianitischen Zeltheiligum von Timna keine grosse Bedeutung zu für das Verständnis eines allfälligen 'israelitischen Wüstenheiligtums', da das Zeltdach eine vorgegebene Struktur der Ägypter überdeckte. So bleibt es, wie die anderen ausserbiblischen Belege für ein Kultzelt - das Zelt des hetitischen Rituals KUB XXIX 4[706], und das Zeltheiligtum der Karthager[707] und die *qubbā* der Frühbeduinen - nur ein Beleg dafür, *dass* es solche Zeltheiligtümer gegeben hat[708]. Die Darstellung des priesterschriftliche Zeltheiligtum, entstanden in einer Zeit, da das Jerusalemer Heiligtum absoluten Vorrang hatte und die Exilssituation das theologische Denken beeinflusste, ist nicht an einer 'Rekonstruktion' des alten Zeltheiligtums interessiert, sofern man überhaupt noch Genaueres von ihm wusste, sondern orientiert sich am Jerusalemer Tempel.

1.5.3.3. ZELT UND LADE

Damit ist die Frage noch nicht geklärt, ob und wenn ja in welcher Beziehung die beiden altisraelitischen Wüstenheiligtümer, Zelt und Lade, zueinander standen. Die Fragen nach Herkunft, Funktion und der gegenseitigen Beziehung dieser archaischen Verehrungsorte Gottes wurden in der alttestamentlichen Forschung dieses Jahrhunderts in regelmässigen Abständen intensiv debattiert (vgl. Forschungsgeschichte bei Schmitt). Wenn wir auf die Relevanz der aufgeführten Bilder für die biblischen Texte eingehen wollen, so dürfen wir uns diesen Fragen natürlich nicht entziehen, andererseits kann mit dem dürftigen Material, das uns zur Verfügung steht, auch keine grossartige neue Erhellung erwartet werden.

Auf zweierlei Dinge wollen wir uns deshalb hier beschränken:

1. Da die Problematik von Zelt und Lade z.T. ziemlich kontrovers ist, wir uns bisher aber auf eine eindeutig religionsgeschichtliche Betrachtung der Dinge konzentriert haben, sollen die wichtigsten Positionen kurz dargestellt werden.

2. Es sollen einige Gründe angegeben werden, weshalb - entgegen dem heutigen Forschungstrend - Lade und Zelt einen gemeinsamen Sitz im Leben gehabt haben könnten.

1. Lehrmeinungen zu Zelt und Lade:

G.VON RAD[709] entdeckt im Alten Testament zurückschreitend drei verschiedene Traditionsstränge, ausgehend vom chronistischen Geschichtswerk, wo sich levitische Ladetheologie und das priesterschriftlich-aaronitische Stiftszelt rivalisierend gegenüberstehen. Bei P findet sich die Lade mit der besonders heiligen Kapporet und den zwei Cheruben im prunkvollen

---

706 Vgl. KRONASSER H., Die Umsiedlung.

707 Diodor Siculus XX,65,1.

708 FRITZ V., Tempel und Zelt 109ff.

709 RAD G.von., Zelt und Lade, in : Neue Kirchliche Zeitschrift 42 (1931) 476-498 (= Ges. Studien zum AT [TB 8], München 1971, 109-129); ähnlich noch in seiner Theologie des AT I, 247-252.

Stiftszelt, welches der eigentliche Erscheinungsort JHWH's ist, dieweil die Lade 'bloss' der Aufbewahrung der Gesetzestafeln dient. Beim Dtr findet sich die Bundeslade als Behälter der Gesetzestafeln ohne kultische Bedeutung, dieweil das Zelt keine Rolle spielt. Die frühisraelitischen Erzählungen betonen die kultstiftende Rolle der Lade (unter den Cheruben) und JHWH als Cherubenthroner. Nach v. RAD steht die Lade nicht in einer ursprünglichen JHWH-Tradition, da ihr ursprünglicher Name אֲרוֹן הָאֱלוֹהִים und ihre Verwendung beim Inkubationsorakel, bei Davids Tanz und beim Herbstfest bezeugt ist, was auf kanaanäische Herkunft schliessen lässt. Ursprünglich Wüstenheiligtum, ist das Zelt, welches als Zelt der Begegnung die Ferne Gottes impliziert, eine Auffassung, die der Gottesnähe in der Lade zutiefst widerspricht. V. RAD synthetisiert anschliessend folgende Theorie der Vereinigung beider Vorstellungen: Natans Protest zeugt von der Ursprünglichkeit des Zeltgedankens. Erst durch die 'Profanierung' der Lade als Gesetzesbehälter durch die Deuteronomisten wird es P schliesslich möglich, Lade und Zelt, die zwei so verschiedenen Kultobjekte, zu vereinen, dieweil die Kapporet, der Teil der Cheruben, auf dem JHWH einst sass, zum heiligsten Teil der Lade wird. Theologisch gesehen hätten so die Gegenwart JHWH's, JHWH als nationaler Schutzgott und die kultische Freude - typische Elemente der Lade - die ursprüngliche Zeltidee, die im Neuen Testament wieder durchdringt, bereichert.

R. DE VAUX[710] geht von der These aus, dass die Lade und das Zelt auf die nomadische Zeit Israels zurückgehen und die Lade im Zelt verehrt wurde und dass das Zelt deshalb der Ort der Begegnung war, weil die Lade dort stand. Das hohe Alter beider Vorstellungen und ihre Wüstenherkunft begründet DE VAUX teils mit religionsgeschichtlichen Vergleichen (arabische Heiligtümer), teils mit der Analyse archaischer Formeln und Vorstellungen im Alten Testament (Ex 33,7-11; Nm 11,16ff; 12,4-10 für das Zelt und Ex 38,8; Nm 10,33-36; 14,44 für die Lade). Gegen das Argument, das in den alten Quellen keine gemeinsame Nennung von Zelt und Lade vorliegt gibt er zu bedenken, dass die Nennungen sowieso rar sind und dieses argumentum e silentio deshalb nicht genügt; ausserdem bezieht er לוֹ in Ex 33,7-11 auf die Lade und sieht darin eine Parallele zu 2 Sam 6,17. Ausserdem konnte die Lade nicht unter freiem Himmel aufbewahrt werden, infolgedessen bei den Nomaden nur in einem Zelt. Gegen die unterschiedliche Aufstellung von Zelt (ausserhalb) und Lade (innerhalb) im Lager macht er auf die allgemeine Bedeutung von קרב aufmerksam und stellt fest, dass kein alttestamentlicher Text gegen die Aufstellung der Lade unter dem Zelt spricht. DE VAUX relativiert zudem die von VON RAD typisierten priesterlichen, respektive prophetischen Rollen von Lade und Zelt. Dasselbe tut er mit den angeblich hinter Lade und Zelt verborgenen Gottesvorstellungen, denn er zeigt, dass sowohl beim Zelt als auch bei der Lade ursprünglich sporadische Götteroffenbarungen zu andauernden Theophanien avancierten. Beides waren Orakelstätten.

J. MAIER[711] untersuchte die Ladetexte literarkritisch und kam zum Schluss, dass die meisten Texte spät, zumindest in die späte Königszeit, zu datieren sind und folgert, dass aufgrund der Texte Herkunft, Alter und Charakter des Ladeheiligtums im Dunkel bleiben müssen. Die Argumente der religionsvergleichenden Wissenschaft scheinen ihm wegen zu grosser zeitlicher Distanz und zu grossen Unterschieden in den Details (beispielsweise in der Beförderungsart) untauglich zu sein. Trotzdem kommt er S. 57f nicht umhin zu sagen: 'Bis zu einem gewissen Grad darf aber auch die Bedeutung der Lade in späteren Perioden berücksichtigt werden, da bei allem Wandel in der Deutung doch ein Kontinuum anzunehmen ist, das bereits für die Frühzeit vorausgesetzt werden kann.'

---

[710] VAUX R. DE, Arche d'alliance et tente de réunion, in : A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin, Le Puy 1961, 55-70.

[711] MAIER J., Das altisraelitische Ladeheiligtum (BZAW 93), Berlin 1965.

R. SCHMITT kommt in seiner umfassenden Studie[712] zu folgendem Ergebnis: Zelt und Lade sind zwei voneinander unabhängige Heiligtümer mit unterschiedlichen Frömmigkeitsbräuchen, die beide wohl aus dem Wüstenmilieu stammen. Die Lade war wohl das Heiligtum der mittelpalästinischen Stämme, in dem sich vorallem im heiligen Krieg die Wirkmächtigkeit des göttlichen Willens offenbarte, das Anlass kultischer Freude war und eines Priesterstabes und kultischer Regelungen bedurfte. Die Herkunft des Zeltes bleibt unsicher. Das Heiligtum ist weniger kultisch behaftet und stellt als Begegnungsort eines fernen Gottes, der den Menschen das Gesetz vermittelt im Dienste eines ehrfurchtgebietenden Prophetentums. Dieweil die Lade zum Synkretismus neigt und schliesslich im Tempel aufgeht, ist das stärker nomadisch verhaftete Zelt weniger fetischgefährdet, allerdings im Kulturland Israel auch nicht besonders adaptionsfähig, was die Gefahr des religiösen Abfalls heraufbeschwor. Erst in der Priesterschrift werden Zelt- und Ladevorstellungen in der (von Luther) sog. 'Stiftshütte' vereinigt.

2. Kritische Stellungnahme:

Ausser dass SCHMITT die Wüstenherkunft der Lade annimmt, geht er letztlich nicht über den einzig originellen und durchschlagenden Entwicklungsversuch VON RAD'S hinaus. Auch er unterstreicht die mit den Heiligtümern verbundenen unterschiedlichen Gottesvorstellungen und Kulthandlungen und ordnet, vereinfachend gesagt, die Lade dem Priestertum und das Zelt dem Prophetentum zu. Zu einer solchen Sicht kann man letztlich nur nach einer auf das beschränkte biblische Textmaterial fixierten Sicht kommen, die das ikonographisch-archäologische Material immer nur am Rande beachtet (zur Unterstützung irgendwelcher Hypothesen) und die typisch ist für die deutsche Forschungsgeschichte. Französische (z.Bsp. R. DE VAUX) und angelsächsische Forscher (z.Bsp. J. MORGENSTERN) nahmen das materiale Umfeld dieser theologischen Entwürfe etwas ernster. Dieses belegt z.T. das pure Gegenteil dessen, was theologisch synthetisiert wurde. So machen die Ausgrabungen in Timna klar, dass gerade dieses Zeltheiligtum der Midianiter unbekümmert an die vorangehende ägyptische Verehrung am selben Ort anknüpfte, dass das Heiligtum nicht leer war, sondern dass Steinstelen - wie wohl auch in der Lade - und apotropäische Schlangenfigürchen verehrt wurden. Gerade eine solche tempelartige Institution implizierte aber auch kultisches Personal, einen ständigen priesterlichen Unterhalt des Gotteshauses. Wieviel anspruchsloser und primitiver war dagegen die Lade, die bei einem angesehenen Mann (Scheich) stationiert und von ihm bewacht werden konnte! Die Lade spielte ja nur in extremen Situationen, in Kriegen und bei Festprozessionen eine entscheidende Rolle und bedurfte keines täglichen Unterhalts. Die alten, archaischen Zelttraditionen lassen mit den Händen greifen, dass im Zelt ursprünglich mehr Platz hatte als nur der zum Superpriester gewordene Mose der nachexilischen Priesterschrift, die das Zelt und damit den Tempel zum Ort der Gottesbegegnung einer privilegierten Priesterkaste machen wollte. So wird in Ex 33,7 noch klar gesagt, dass jedermann ins Zelt gehen konnte; Ex 38,8 bezeugt kultisches Zeltpersonal; in Num 11,16ff finden im Zelt gar demokratisierende Prozesse statt, indem auch 66 Alte etwas vom Geiste Gottes erhalten und Num 12,4-10 macht schliesslich sehr drastisch klar, von wievielen heterogenen Elementen das Zelt erst gesäubert werden musste, um priesterlichen Ansprüchen zu genügen. Geht man endlich nicht stillschweigend oder

[712] Zelt und Lade.

willkürlich davon aus, dass das Zelt, unter dem David die Bundeslade in Jerusalem aufstellte (2 Sam 6,17; 1 Chr 9,19.23; 15,1; 16,1; 2 Chr 1,4; vgl. Jes 33,20; Ps 15,1; 61,5; 91,10) ganz anderer Natur war als das- oder diejenigen, in welchen JHWH früher schon verehrt wurde, ist nicht einzusehen, warum die beiden beweglichen Wüsten- und Stelenheiligtümer nicht schon früher etwas miteinander zu tun gehabt haben sollten.

2. DAS IMAGE DER NOMADEN

2.0. EINLEITUNG

Nach diesem systematischen Überblick über die für das altestamentliche Nomadenmilieu relevanten Wortfelder, soll nun anhand sieben kleiner Einzelexegesen eine textbezogene Annäherung an das Image von Nomaden im Alten Israel versucht werden, wobei der Vergleich mit dem im ersten Teil behandelten ikonographischen Material im Vordergrund stehen soll.

2.1. Gen 12,9-20; 20,1-18; 26,1-13: NOMADENNOT

Die der dreimaligen Genesiserzählung von der 'Gefährdung der Ahnfrau' zugrunde liegende Ursage ist, wie kaum ein Stoff des AT, an die reale nomadische Existenzweise gebunden. Dass sie in der Genesis gleich drei Mal in je verschiedener Weise, zum Teil mit anderen Namen, überliefert ist, gibt der nomadischen Lebensweise im vorstaatlichen Israel besonderes Gewicht und betont die in der Geschichte dargestellten Situationen, mit denen sich Nomaden in Südpalästina (und überhaupt am Rande des fruchtbaren Halbmondes) immer wieder konfrontiert sahen:

1. Die ständige Drohung einer Hungersnot.
2. Die Ohnmacht der Nomaden, vorallem der Frauen, gegenüber den Städtern.

<u>1. Die ständige Drohung einer Hungersnot:</u>
Wie am Beispiel von Tekoa gezeigt (1.1.1.), ist die jährliche Regenmengenschwankung in der dimorphen Zone beträchtlich. Folgen zwei oder mehr regenarme Jahre hintereinander, so werden die nomadischen (Gen 12,10; 26,1; 47,4) und die armen bäuerlichen (Rut 1,1; 2 Kön 4,38; 8,1) Bevölkerungselemente zuerst vom Hungertod bedroht und zur Auswanderung, zum Weilen als Fremdlinge in anderen Gegenden, gezwungen. Bevorzugte Aufenthaltsgegend der Vertriebenen war die Deltaregion Ägyptens, das biblische Land Goschen.

Abb. 3 und **4** zeigen solche Hungergestalten, allerdings ohne Vieh. Was die vom Hunger Betroffenen zutiefst erniedrigt, dient der ägyptischen Staatsmacht zur Propaganda ihrer Humanität und Gerechtigkeit, weshalb der Pharao die Szene am Aufweg zu seiner Pyramide anbringen liess.

<u>2. Die Ohnmacht der Nomaden, vorallem der Frauen, gegenüber den Städtern:</u>
Jede Notsituation deckt erbarmungslos die wahren Machtverhältnisse in einer Gesellschaft auf. Das Weilen als Fremdling setzt die demütigende Bitte um Erlaubnis vor dem Gastgeber voraus. Der Fremdling gehört zusammen mit Witwen und Waisen (vgl. Dtn 9,17; 16,11.14 u.ö.) zu den schwächsten Gliedern einer Gesellschaft. Die Nomaden sind in solchen Notsituationen also auf Gedeih und Verderb den Sesshaften ausgeliefert. So müssen Abraham und

Isaak befürchten, in ihrem rechtlosen Status beraubt und - bei Widerstand - getötet zu werden. Noch elender ist die Lage der Frau, der rechtlosere Teil in der eigenen patriarchalisch gegliederten Gesellschaftsordnung. Sie muss in der Sage letzten Endes die Notlage ausbaden, da sie zum Mittel der List wird, ein sexuelles Ausbeutungsobjekt der skrupellosen Städter. Dies wird in den beschönigenden Gefährdungserzählungnen der Genesis weniger deutlich als in der unverblümten Geschichte vom Verbrechen in Gibea (Ri 19,22-25)[713].

Das Beni-Hasan-Bild (vgl. **Abb. 15**), das von A. PARROT, C. WESTERMANN[714] u.v.a. zur Veranschaulichung dieses Fremdlingsaufenthaltes in Notzeiten herbeigezogen wird, hat mit dieser Situation nichts gemein (vgl. 1.1.2. und II 1.3.). **Abb. 30b** hingegen stellt diese Vorgänge und Machtverhältnisse aus sesshafter Perspektive konstellativ sehr einprägsam dar (vgl. II 1.4.3.)[715]. Die hündische Erniedrigung der ausländischen Bittsteller vor dem übermächtig dargestellten Pharaonenpaar entspricht dem Verhalten Abrahams und Isaaks sehr genau (vgl. auch Gen 42,6!). Sie legen alles zu Füssen dessen, der sie am Leben erhalten kann, selbst die den Fortbestand der Sippe garantierende Frau. Diese Objektrolle der Frauen wird auf dem Relief aus dem Haremhab-Grab ebenfalls sehr deutlich, erscheinen sie doch nur noch ganz winzig auf drei engen Registern ganz am Schluss der Bittsteller, zusammen mit den gleich grossen Pferden.

Den beiden aus nomadischer Perspektive geschilderten Hauptinhalten der Ahnfraugeschichte konnten wir wir somit zwei ikonographische Dokumente gegenüberstellen, die Ereignisse dieser Art aus sesshafter Sicht kommentieren. Es ist evident, dass die Akzente je völlig anders gesetzt wurden. Die Geschichte der Nomaden betont die eigene List und Schönheit und die Prellung der mächtigen Städter und stärkt so das in dieser Situation bedrohte 'Ehr- und Selbstwertgefühl'[716] dieser Gruppe. Die Bilder und Texte der sesshaften Ägypter geniessen die Unterwerfung der Notleidenden und preisen den durch ihr eigenes, gnädiges Verhalten erworbenen Ruhm. Schematisch:

---

[713] Die gewaltsame Aneignung einer ohnmächtigen Frau durch einen Mächtigen ist auch in anderen Zusammenhängen überliefert. Von den mythischen Göttersöhnen der Vorzeit (Gen 6,1-4) und in der Geschichte von David und Bathseba (2 Sam 11f); vgl. WESTERMANN C., a.a.o. 191. Das Thema von der moralisch verkommenen Stadt hat in Gen 19, der Geschichte der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, den locus classicus gefunden

[714] PARROT A., Abraham, 73; WESTERMANN C., BK I/2, 190.

[715] Der einschlägige Text des Haremhab-Grabes wird von J.V.SETERS, Abraham, 16 und WESTERMANN C., a.a.O. 190 zitiert. Am Bild jedoch schauen beide vorbei.

[716] KEEL O./KÜCHLER M., Synoptische Texte II, 127.

	Nomaden	Städter
Negativ	Erniedrigung	*Prellung*
Positiv	*List/Schönheit*	Macht/m3ᶜt

Normalschrift: Das im Bild dargestellte; *Kursivschrift: Das in der Genesis erzählte*

Diese Gegenüberstellung macht deutlich, dass das Verständnis der Erzvätererzählungen aus einer dimorphen Gesellschaft heraus nicht einseitig 'pazifistisch' und egalitär-symbiotisch verfälscht werden darf. U. WORSCHECHS Abrahaminterpretation[717] (s.o. 1.5.2.), die – inspiriert von den Ergebnissen der Mari-Texte und den Untersuchungen M.B. ROWTONS – ein solches Bild entwirft, mag für Friedenszeiten wohl zutreffen und zu Recht an die Stelle des älteren Väterbildes treten. Aber nicht der Bund mit Abimelech (Gen 21,22-34) ist es, der dreimal erzählt wird, sondern die Notlage in Hungerszeiten und – wie eingangs gesagt – hier erweisen sich die wahren Machtverhältnisse. Diese betrachtend, kann aber, bei aller Bemühung um eine friedliche Konfliktlösung, nicht mehr von einer 'symbiotischen Gemeinschaft'[718] gesprochen werden. Das 'Gleichgewicht' zwischen Nomaden und Sesshaften muss zumindest als sehr labil betrachtet werden und die letzlich ohnmächtige Lage der Nomaden als eine wichtige Ursache für ihre Sedentarisationstendenz.

2.2. 1 Sam 25,21-44: DIE POLYMORPHE GESELLSCHAFT IN JUDA UM 1000 a

N.P. LEMCHE versuchte nach einer ausführlichen Kritik neuerer und älterer Landnahmetheorien und Nomadismussysteme zu zeigen, dass der Nahe Osten als sozio-ökonomisches Kontinuum zu verstehen ist. 'This continuum embraces a polymorphous society which ranges from the city-dweller who never passes through the gates of his city, to the pure nomad, whose entire life is an endless treck.'[719](...)'As far as nomadic types are concerned, there are countless varieties. They do not however, exist in delimitable categories, but in a veritable pot pourri of hybrid types.'[720] Bei aller Differenzierung zur adäquaten Erfassung jener Gesellschaft, wozu in letzter Zeit vorallem Archäologen und Anthropologen viel beigetragen haben, sind wir bei unseren perzeptiven Bemühungen – wie LEMCHE selber zugesteht – doch gezwungen, den 'pot pourri' etwas zu strukturieren, um ihn verstehen zu können, wobei wir ihn natürlich einer ge-

717 WORSCHECH U., Abraham, bes. I C, 39-75.

718 Ebd. 58.

719 LEMCHE N.P. VT Suppl. 198.

720 Ebd. 200.

wissen Vielfalt berauben. Dies trifft – in mehr oder weniger hohem Grade – schon für die biblischen (und andere ao) Texte zu, die sich mit ihrer Gesellschaft auseinandersetzten. In hohem Grade für solche, die zeitlich und/oder örtlich aus weiter Distanz berichten, in beschränkterem Mass für solche, welche zwar den Ereignissen gegenüber eine gewisse kritische Distanz einnehmen, aber mit den Zeit- und Ortsumständen gut vertraut sind.

Wir tun also gut daran, uns dem Studium ökologischer Nischen ('microenvironments') zuzuwenden, wie dies schon L. MARFOE am Ende seiner Studie ökologischer Nischen im Libanon forderte: '...my central thesis is that change should not be viewed as alternation between phases of static equilibrium, each characterized by a dominant sociopolitical structure, but in terms of sociopolitical organisms composed of small units, which are continually changing and which are tied politically by a variety of elastic sociocultural bonds.'[721] Trotzdem werden wir an Abstraktionen, die die Erkenntnis nicht behindern, sondern fördern, nicht vorbeikommen.

Diese Forderung MARFOE'S richtete sich vorallem an die Archäologen, die zum Teil mit neueren Arbeiten dem Anliegen schon gerecht geworden sind[722]. Es scheint mir allerdings falsch zu sein, wie T.L. THOMPSON den archäologischen und anthropologischen Wissenschaften bei der Rekonstruktion der Ursprünge Israels a priori einen Primat gegenüber den biblischen und historischen Quellen einzuräumen[723]. Grundsätzlich arbeiten alle diese WissenschaftlerInnen mit Zeichen einer vergangenen Gesellschaft, die alle in irgendeiner Form im Laufe der Zeit an Authentizität verloren haben und der gegenseitigen Ergänzung dringend bedürfen. Immerhin zeigt die Aufwertung, die die alte ALT'sche Landnahmetheorie[724] durch die Ergebnisse der 'New Archaelogy' hinsichtlich der Art der Sesshaftwerdung (nicht der Herkunft) der Nomaden erfahren hat[725], dass eine sorgfältige Sichtung der biblischen Zeichen durchaus sehr brauchbare historische Informationen erbringen kann.

Diese Zeichen sind besonders dort interessant, wo sie uns relational, also in einer Konstellation entgegentreten. Auf unser Thema bezogen heisst das, dass wir Bilder und Texte suchen, die das Verhältnis nomadischer Gruppen unter sich und zu Sesshaften und umgekehrt zeigen. Dies und ein hoher Grad an Nähe zu den Ereignissen, scheint in 1 Sam 25 der Fall zu sein.

Auch wenn die Geschichte von David und Abigail ein literarisch hochrangiges Produkt höfischer Schriftstellerei ist, die Abigail, Nabal und David zu weisheitlichen Typen guter und schlechter Verhaltensweisen machte, so vermittelt uns das Kapitel doch einen einzigartigen Einblick in die kleinräumige Gesellschaft Südjudas um 1000 a. Die verschiedenen Gruppen einer äussert heterogenen, sich umwälzenden Gesellschaft in einem geographisch sehr facettenreichen Gebiet, werden uns anlässlich eines Schafschurfestes, welches gewöhnlich getrennte Einheiten zusammenführt, konstellativ vor Augen geführt.

---

721 MARFOE L., BASOR 234 (1979) 35.

722 FINKELSTEIN I., Settlement (Lit.).

723 THOMPSON T.L., JSOT 7 (1978) 25f.

724 ALT A., Kl. Schriften I 89-125.

725 FINKELSTEIN I., a.a.O. 302-306.351.

Die Protagonisten der Geschichte, Abigail und Nabal, sind begüterte Vertreter der neuentstandenen Dorfkultur der früheren Eisenzeit (vgl. Kisch und Saul in 1 Sam 9,1; Isai in 1 Sam 16,20; 17,17f; Barsillai in 2 Sam 17,28f und 19,32f). Nabal wird als sehr reich (גדל מאד) bezeichnet, als Führer eines Wirtschaftsbetriebes (מעשׂה) in Karmel, worunter wir uns am besten eine jener typischen EZ-I-Siedlungen vorstellen (enclosed settlements), die sich in ihrer Grundstruktur aus der Verbindung bäuerlicher und kleinviehzüchterischer Tätigkeit ergeben. Dass er nicht am selben Ort wohnt, wo sein 'Betrieb' sich befindet, charakterisiert ihn in der Tat als 'Lokalpotentaten'[726], dessen Untergebene entweder als Verwandte, verarmte Schuldner, Leviten, Fremdlinge oder Sklaven von ihm abhängig sind. Einiges über die Produkte seines 'Betriebes' erfahren wir in V. 18. Es sind die klassischen Erzeugnisse des Landes: Getreide, Trauben, Feigen.

Nabals Wirtschaftsbetrieb assoziiert sind Hirten (רעים; V 7), die als Tagelöhner seine grossen Kleinviehbestände, 3000 Schafe und 1000 Ziegen (V. 2), weiden, also 'enclosed nomads' sind. Zusammen mit den Bauern des Dorfes bilden sie eine enge Symbiose. Die Gruppen wären in dieser Form unabhängig voneinander nicht lebensfähig. Da sich David in Höhlen und auf Fluchtfelsen am Rande der Wüste südöstlich von Hebron aufhält, ist anzunehmen, dass die Hirten vorallem östlich der Dörfer am Steppenrand transhumieren, indem sie sich im Winter tiefer Richtung Totes Meer hinunter begeben, im Sommer jedoch auf die Hügel bei den Dörfern zurückkehren. Wir haben hier also einen typischen Fall internen Nomadentums vor uns.

Diese Nomaden lebten in Furcht vor einer anderen nomadischen Gruppe, die wir als externe Nomaden bezeichnen können. Sie werden in den Samuelbüchern meist Amalekiter genannt (1 Sam 14,48; 15; 27,8; 30; 2 Sam 8,12) und leben im Negev, wo sie als Bewohner nebst den Geschuritern und Gisritern genannt werden.

Das waren nämlich die Bewohner des Landes, das sich von Telam bis nach Schur und bis zum Ägypterland erstreckt'(1 Sam 27,8).

Sie scheinen - wie 1 Sam 30,17 nahelegt - zu den ersten Protobeduinen gehört zu haben (vgl. 1.2.4.2.), die wegen ihrer stärkeren Abhängigkeit vom Klima und dank der Kamelzucht häufig plündernd in die nördlicheren Lebensräume einfielen (1 Sam 14,48; 30,1), aber wohl auch im Fernhandel zwischen Südarabien und der Levante, resp. Ägypten und der Levante eine gewisse Rolle spielten. Von ihrem Lebensraum und ihrer Lebensweise her sind sie am ehesten als Abkömmlinge der *Š3sw* zu verstehen[727].

---

[726] STOLZ F., Samuel 159.

[727] Zur möglichen Etymologie von *Š3sw* als Ableitung von שסה/שסס (plündern) vgl. oben II 1.4.

Damit befanden sich diese Negev-Nomaden sowohl in positiver (Handel) also auch negativer (Plündern) Interaktion mit den philistäischen Stadtstaaten, die ja kulturell eng an Ägypten gebunden waren und die Küstenstrasse kontrollierten. Diese Städter waren ihrerseits wieder eine sehr heterogene Entität, die hier nicht thematisiert werden soll. Trotzdem muss festgehalten werden, dass sie durch ihre koloniale Verknüpfung mit Ägypten, die gegenseitige Rivalität, die Ausbeutung verschuldeter Schichten, die Monopolstellung in der Metallverarbeitung (vgl. 1 Sam 13,19ff) und ihre z.T. sehr alten Wallfahrtsstätten[728] in vielfacher Verbindung und Auseinandersetzung mit den schon genannten Gruppen standen. Vorallem mit der an Wohlstand gewinnenden Dorfkultur des Hügellandes kam es aufgrund des entstehenden Konkurrenzverhältnisses, das sich auch in der Religion manifestierte, zu kriegerischen Auseinandersetzungen.

Entscheidender und integrierender Faktor bei den bisher erwähnten Konflikten waren die gesellschaftlichen Aussenseiter, die Rechtlosen; *'alle Bedrängten, alle die einen Gläubiger hatten, alle Verbitterten'*(וכל־איש מר־נפש כל־איש מצוק וכל איש אשר־לו־נשא; 1 Sam 22,2), also *'Habenichtse'* (אנשים רקים; Ri 9,4; 11,3): 'Menschen ohne Grundbesitz, den sie wohl infolge Insolvenz verloren haben, evtl. auch von Schuldknechtschaft bedroht und an den Rand der Gesellschaft gedrängt, wo sie entweder als marodierende Banden oder - wiederum von der Gesellschaft in Dienst genommen - als gemietete Söldnertruppen eine *ʿapīru*-Existenz führten'[729] (vgl. 1 Sam 29,3!) Auch nomadische Existenzen werden zu diesen Leuten gehört haben; so der Amalekiter im Heere Sauls (2 Sam 1,8; vgl. Nomaden als Söldner auf **Abb. 25-27**; **41-45**; II 1.4.2.). In Dienst genommen wurden sie von den Städtern zum Schutz gegen die Nomaden des Negev (vgl. 1 Sam 27), aber zum selben Zweck auch von den Hirten im Hügelland, sofern sich diese Schutzmacht nicht selber aufzwang[730]. Der Knecht des Nabal, offenbar einer der Hirten, stellt sich jedenfalls ganz hinter David, wenn er berichtet (V. 14b-16):

> Siehe, David hat Boten aus der Wüste gesandt, um unseren Herrn zu begrüssen; er aber hat sie angefahren. Dabei sind doch diese Männer sehr gut zu uns gewesen. Wir wurden nicht belästigt und nie haben wir etwas vermisst während all der Zeit, da wir in ihrer Nähe umherzogen, während wir auf dem Felde waren. Sie waren vielmehr eine Mauer um uns bei Tag und Nacht, solange wir das Kleinvieh in ihrer Nähe hüteten.

Diese Gruppe hat alle Merkmale einer Guerilla-Bewegung, deren schwächere Teile in bestimmten, freundlich gesonnenen Städten lebten (vgl. 1 Sam 22,3f;

---

[728] Hier müssen vorallem die SB-Heiligtümer ausserhalb der Stadtmauern erwähnt werden: *Tell Dēr ʿAllā*; Schilo, Tell Mevorach, Tananir (Sichem), Lachisch. Vgl. FINKELSTEIN I., a.a.O. 343f.

[729] THIEL W., Soziale Entwicklung 151.

[730] STOLZ F., a.a.O. 160.

Fig. 21 A

POLYMORPHE GESELLSCHAFT NACH 1 SAM 25

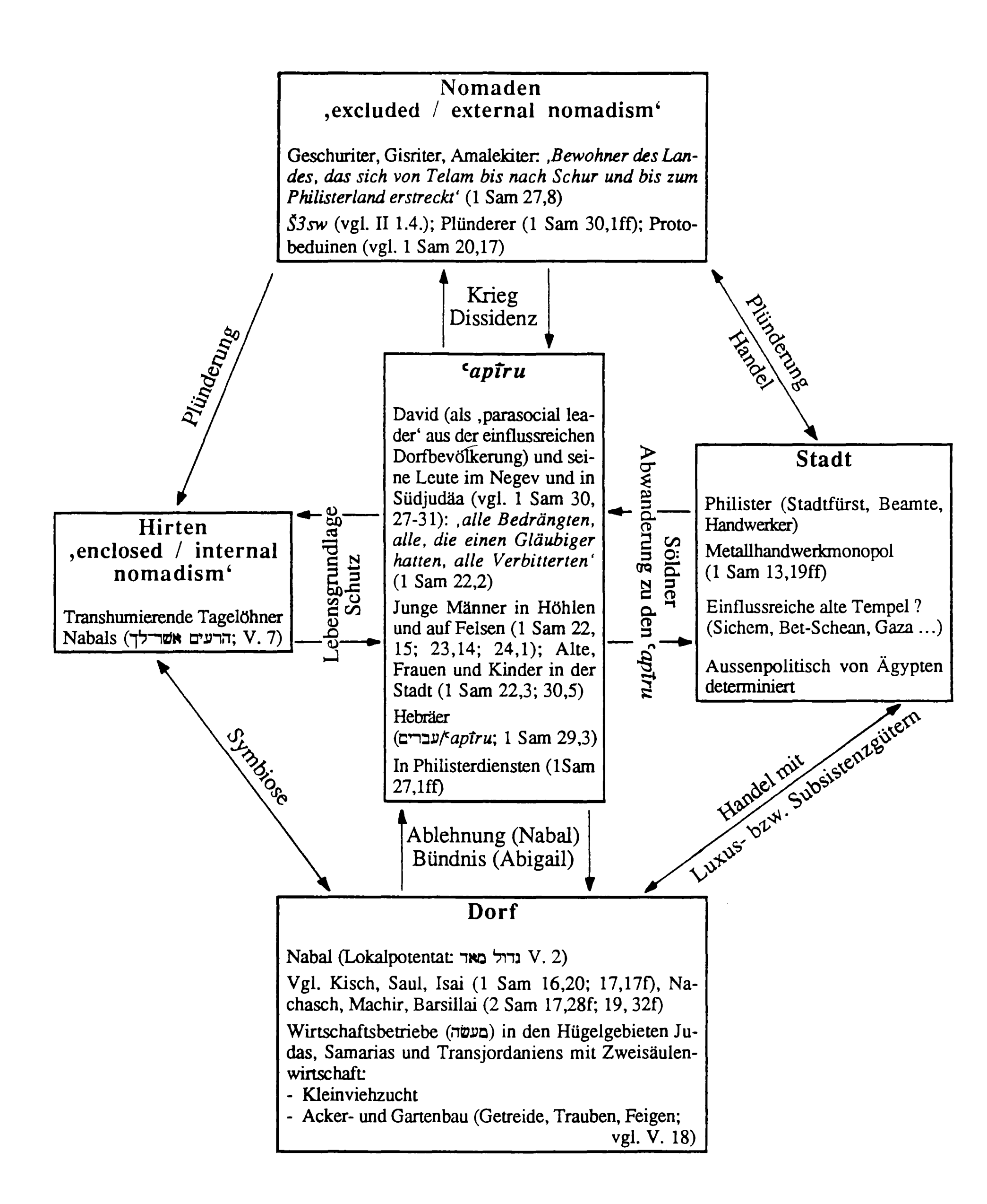
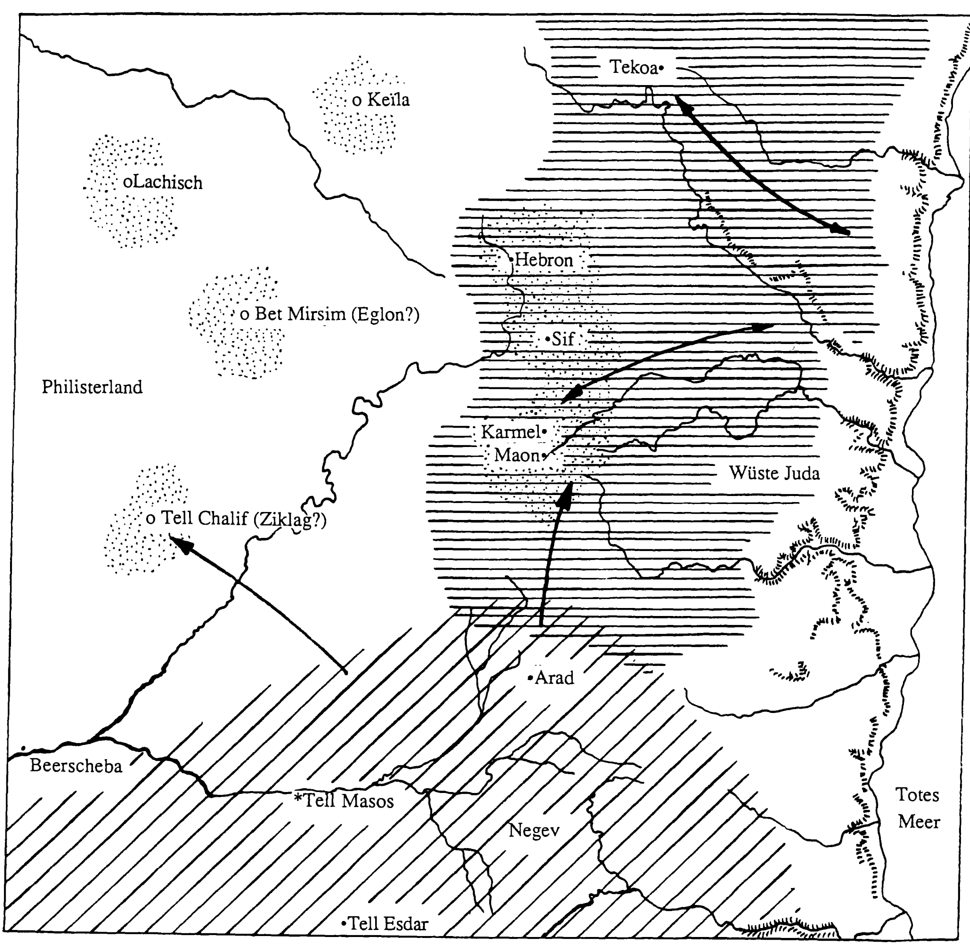


Fig. 21 B

POLYMORPHE GESELLSCHAFT NACH 1 SAM 25 (KARTE)



▨ Nomaden
▤ Hirten
▦ ʿapīru
o Philisterstädte
• Judäische Dörfer
* Vorisraelitische Siedlung
←→ Weidewechsel
← protobeduinische Razzien

30,5), dieweil sich die kriegstüchtigen Männer in Höhlen, auf Felsen etc. (1 Sam 22,1.5; 23,14; 24,1) aufhielten. Die Anführer dieser Bewegungen, die als parasoziale Führer bezeichnet werden können[731], stammen regelmässig aus der Dorfkultur, wo sie ihre Interessen gegen andere mächtige Kontrahenten durchsetzen wollen. Dies gilt für Abimelech, der sich mit Hilfe der 'Habenichtse' gegen seine Brüder durchsetzt, für Jiftach, der sich als Sohn einer Dirne in eine Aussenseiterpostion seiner Gesellschaft gedrängt sieht und für David, der als militärisch erfolgreicher Gefolgsmann Sauls bei diesem in Ungnade gefallen ist.

David umgibt sich also zuerst mit den schwächsten Elementen der palästinischen Gesellschaften, mit denen er sich im Kampf gegen die Negev-Nomaden die Sympathie der unselbständigsten Gruppe, der transhumierenden Hirten erwirbt und damit auch das Interesse der von jenen profitierenden Dorfbewohner, sofern sie nicht Nabal heissen und sind, um schliesslich in dieser Koalition zum Schlag gegen die umliegenden Konkurrenten gewappnet zu sein.

Es ist offensichtlich, dass hier zwei unterschiedliche Nomadengruppen geschildert werden, einmal positiv, einmal negativ. Sie werden aber nicht aufgrund ihrer Lebensweise beurteilt, sondern nach den Interessen, die sie vertreten, nach den Bündnissen, die sie eingehen. Eine andere Einschätzung wäre politisch in der Levante auch völlig deplaziert. Das Relief von der Schlacht bei Qadesch am Luxor-Tempel (**Abb. 32a-c**) zeigt denn auch sehr eindrücklich auf hetitischer Seite ein buntes Gemisch syrisch-palästinischer Volksvertreter, unter anderen auch Schasu (vgl. II 1.4.5.). Nur über solche Koalitionen sind in ökologisch derart feingliedrigen Gebieten Kriege zu gewinnen. *Fig. 21 A/B* machen deutlich, dass jeder Gruppe, die im israelitischen Staatenbildungsprozess in Südjuda direkt oder indirekt beteiligt war, eine ökologische Nische zugeordnet werden kann, und fasst die in diesem Kapitel geschilderte Konstellation graphisch übersichtlich zusammen.

Zielgruppe dieser Geschichte von der Schafschur zu Karmel waren die Dörfler. Angesichts der historischen Chance, die in eben dieser Konstellation lag, gab es für sie zwei mögliche Verhaltensweisen: die eigennützige-konservative Nabals, des dummen Mannes und die solidarisch-progressive Abigails, der klugen Frau.

2.3. Ri 6-8: GERSTE UND HEUSCHRECKE

Der Feind, der Israel nach dem Erzählkonglomerat von Ri 6-8 zur Zeit Gideons erwächst und auch besiegt wird, hat das Image von Nomaden, die das Land und das Vieh der Israeliten bedrohen:

3 Und immer wenn Israel gesät hatte, zogen Midian, Amalek und die Söhne des Ostens herauf; sie zogen herauf gegen es. **4** Sie lagerten sich und zerstörten den Ertrag des Lan-

---

[731] ROWTON M.B., JNES 35 (1976) 190-195.

des, bis dort, wo du nach Gaza kommst. Und sie liessen Israel nichts Lebendiges übrig, keine Ziege, kein Rind, keinen Esel. 5 Denn sie kamen herauf, sie und ihre Herden, und ihre Zelte; und sie kamen so massenhaft wie Heuschrecken. Sie und ihre Kamele waren ohne Zahl. Und sie kamen ins Land, um es zu zerstören. (6,3-5)

Und ganz Midian und Amalek und die Söhne des Ostens sammelten sich, vereinigten sich, gingen hinüber und lagerten sich in der Ebene Jisreel. (6,33)

Midian, Amalek und alle Söhne des Ostens, die in die Ebene eingefallen waren, waren zahlreich wie Heuschrecken und ihre Kamele waren ohne Zahl, zahlreich, wie der Sand am Ufer des Meeres. (7,12)

Mit diesen nachdeuteronomistischen[732] Leitmotiven wird ein Feindbild gezeichnet, das aufgrund der alten 'Rettererzählung'[733] konturlos war und deshalb fast beliebig füllbar. Als späte judäische Einträge (vgl. Ri 3,13; 10,12) erweisen sich diese Beschreibungen durch die Nennung von Amalek und den Söhnen des Ostens, welche dem Retterbuch noch nicht bekannt waren, und durch die Situierung der Ereignisse in Gaza, in einer Zeit der politischen Schwäche des Landes. Damit wird die exilisch-nachexilische Situation des Landes beschrieben. Während in 6,3-5 der Eindruck von transhumierenden, also regelmässig wiederkehrenden Nomaden erweckt wird, versucht 6,33 mit der Ortsangabe der Jisreelebene und dem Terminus 'sich sammeln' (חנה) von einer allgemeinen Lage auf die der alten Sage angemessenere Situation zu focusieren. Der Vers 7,12 befindet sich in einem Abschnitt der Erzählung, welcher als eine späte Ergänzung zu betrachten ist, da er bloss dazu dient, die Thematik des heiligen Krieges auf Gideon's Midianiterkrieg zu übertragen[734]. Diese Schicht ist also gleich alt oder noch jünger wie 7,12[735]. In den beiden älteren Ergänzungen der Kriegsgeschichte - 7,23-8,3 und 7,2-8b - erfährt man nichts Genaueres über die Feinde. 7,23-8,3 geht es um die Ätiologie zweier topographisch auffälliger Punkte, um die Rolle der Ephraimiter und die Verbindung der Gideongeschichte mit anderen Traditionen vom 'Midianstag' (vgl. Jes 9,3; 10,26; Ps 83,10)[736]. 7,2-8b führt über diese Ergänzung hinaus die Israelitisierung der Ereignisse noch fort. Von den Abiësriten wird hier gar nicht

---

[732] Vgl. KNAUF E.A., Midian, 35.

[733] Grundschicht aus dem sog. 'Retterbuch': 6,2a.6b.34; 7,1b.16-21. Berichtet wird darin nur der sagenhafte Sieg Gideons mittels einer Kriegslist über den nicht näher charakterisierten Feind Midian. Die Sage wurde vielleicht in Ophra als Teil der Kultlegende überliefert, die dort als Ätiologie für das Kultbild diente, das von den biblischen Tradenten der Geschichte jedoch kritisiert wird (vgl. Ri 8,27). Vgl. dazu ZIMMERLI W., Spendung von Schmuck 514; KNAUF E.A., a.a.O. Anm. 184.

[734] Zum Schema des Heiligen Krieges in Ri 6,33-7,22 vgl. JONES G.H., VT 25 (1975), 651f.

[735] Vgl. RÖSEL H., ZDPV 92 (1975), 14; KNAUF E.A., a.a.O. 34.

[736] Wahrscheinlich lag diesem Redaktor nur Jes 9,3 vor, während die beiden anderen Stellen ihrerseits von Ri 6-8 abhängig sind. Vgl. dazu KNAUF E.A., a.a.O. 38.

mehr gesprochen und die Feinde gelangen nicht ins Interessenfeld dieser Episode. Hingegen tauchen in der offensichtlich ad majorem gloriam Gideonis angehängten Verfolgungsszene im Ostjordanland (8,4-21), die sich durch orientalische Erzählfreudigkeit auszeichnet, die Kamele der leitmotivischen Einschübe wieder auf (8,21).

Die Gideonsage scheint ein äusserst beliebter Erzählstoff gewesen zu sein, die verbunden mit der Tradition vom 'Midianitertag' wohl auch ihren bestimmten Sitz im Leben hatte. Sie gehörte zu den produktiven Erzählungen der israelitischen Stämme, welche jedesmal Anlass gaben zu Erinnerungen und Assoziationen, die mit dem ursprünglichen Ereignis nur locker verbunden waren. Dieser sehr lang andauernde und organische Entstehungsprozess des Komplexes bringt es mit sich, dass es heute sehr schwierig, ja unmöglich ist, ihn in seinen Detail nachzuzeichnen. Aber auch das Bild der Midianiter bleibt unklar.

Waren es überhaupt Nomaden? Einige Elemente der Gideongeschichte lassen sogar an einen Kampf gegen Sesshafte denken. Nach E.J. PAYNE wäre der Name der Ortschaft *Ophra* (עפרה), wo Gideon den Baalsaltar zerstört und einen JHWH-Altar errichtet, vom midianitischen Stamm *Epher* (עפר; vgl. Gen 25,4) herzuleiten, der nach 1 Chr 5,24 ein manassischer Clan war. Gideon selber wäre somit ein Midianiter gewesen und die Kämpfe Gipfel einer religiös motivierten Stammesfehde zwischen den JHWH-Anhängern um Midian und den Verehrern *Ṣalm's*, deren Priester gemäss Ri 8,5ff Gideons Brüder am Tabor umgebracht hätten. Die Einschmelzung der Möndchen zu einem JHWH-Efod demonstrierte die Lösung des Konflikts. Weitere Indizien für die Existenz eines 'Bogens' sesshafter Midianiter, 'almoust surrounding the southern portion of lands held by the Canaanites'[737], sieht E.J. PAYNE in den 'Midianite smiths'[738] von Ri 4,11 in Galiläa, in der Stadt *Madon* (Ri 11,1), in deren Namen sie eine Dialektvariante von Midian sieht und im Fehlen des Stammes Issachar unter den Helfern Gideons, war doch gerade die Jisreelebene sein Gebiet (vgl. Jos 19,17-23).

Wäre die Annahme einer derartigen Präsenz von Midianitern mitten im israelitischen Stammesgebiet gerechtfertigt, müsste man sich vorallem wundern, dass sich davon in den biblischen Texten direkt nichts niedergeschlagen hat, obwohl doch gerade die Midianiter in der Religionsgeschichte Israels eine wichtige Rolle spielen. Die Homophonie des manassischen und midianitischen *Epher* erlaubt nicht unbedingt eine Identifizierung[739]. Von Anhängern des *Ṣalm* im Westjordanland fehlt meines Wissens jede Spur. Wenn Gideon aber ein glühender JHWH-Eiferer war, wieso giesst er dann aus den Möndchen und dem Gold gerade ein Ephod, das ihm zum Fallstrick wird? Und warum verehrten dann die Ophriten *Baʿal* und nicht *Ṣalm*? Die midianitischen Schmiede sind kenitische Schmiede (zum Verhältnis zwischen den beiden Stämmen gerade in Bezug auf den JHWH-Glauben s.o. 1.1.3.) und die Identifizierung von

---

[737] Ebd. 163.

[738] Ebd. 166.

[739] Nach MUSIL hat sich der Stammesname *ʿAfar* (oder *ʿAfal*) unterhalb von *al-Badʿ* erhalten (Hegaz, 293). 'From Judahite (1 Chr 4,17) and Manassite (1 Chr 5,24) ʿEpher, nothing can be deduced, the chronicles being no reliable source for pre-exilic history.' KNAUF E.A., Midianites, 148.

Madon mit Midian ist völlig unbegründet. Die Frage, warum Issachar nicht unter den kämpfenden Stämmen zu finden ist, ist berechtigt. Die Annahme, dass er eigentlich midianitisch war und dann als Sklave in israelitischen Diensten stand jedoch willkürlich, denn mit ebenso guten Gründen kann davon ausgegangen werden, dass er in kanaanäischen Diensten stand und deshalb nicht kriegsfähig wie die 'freien' Gebirgsstämme. Wahrscheinlich gab es ihn erst seit dem 10. Jh.a[740]. Schliesslich ist auch nicht einsehbar, wieso Ri 6,5, das zu den wenigen Versen des 'editorial framework' gehörte, das ein 'raiding portrayal' der Midianiter gebe, gerade zum Zeugen für ein relativ schwer bewegliches Midian mit Herden und Zelten wird.

Es ist sicher richtig, dass die Midianiter in ihrem Stammesgebiet, dem nördlichen Heğaz, archäologisch durch langlebige Ortsnamen und eine feine Keramik als sesshaftes Oasenvolk in Erscheinung treten. Daneben ist aber Midian in den biblischen Texten immer auch als Nomadenvolk bezeugt (von Ex 2,16 bis Hab 3,7). Zu diesem symbiotischen Nebeneinander von Oasenbauern und Viehzüchtern gesellte sich bei den Midianitern im 2. Jt. a der Karawanenhandel, der mit dem Niedergang der Stadtkulturen am Ende der SB-Zeit in eine Krise kam, nach E.A.KNAUF ein Motiv für die midianitischen Einfälle nach Palästina[741]. Der Kampf gegen solche nomadischen Eindringlinge ist es letztlich, der Ri 6-8 dominiert.

In den als spät interpretierten Schichten jedenfalls werden die Midianiter in der Weise der damals bekannten arabisch-nomadischen Bevölkerungselemente beschrieben, die ins nur noch dünn besiedelte Kulturland eindrangen. Dass sie damit auch Teile der historischen Midianiter - als Folge einer guten Erinnerung oder eines Zufalls - treffend charakterisieren, kann zumindest nicht ausgeschlossen werden. Die Geschichte erzählt die Ereignisse ja eben nicht aus einem historischen Interesse, sondern weil sie sich jeder Zeit wieder ereignen konnten. Es handelt sich einfach um die 'entscheidende Zurückweisung der Mächte der Wüste aus dem Kulturland'[742]. Dieser klassische Mechanismus gegen einen externen Nomadismus wird in diesen späten Schichten durch zwei Symbole markiert:

1. In der kriegsideologisch interessierten Ergänzung durch den Traum eines Midianiters (Ri 7,13f):

Ich hatte einen Traum: Ein Laib Gerstenbrot rollte ins Lager von Midian, erreichte das Zelt, stiess es um und kehrte das Unterste zuoberst.

Nach der Deutung ist das Gerstenbrot das Schwert Gideons oder anders gesagt, Symbol des sesshaften Ackerbauern[743] (vgl. Ri 6,11: Gideon klopft beim Besuch des Engels gerade Weizen in der Kelter aus, um ihn vor Midian in

---

[740] Vgl. GAL Z., TA (1982) 79-82.

[741] Ebd. 151.

[742] HERTZBERG H.W., ATD 9, 188.

[743] Vgl. GRAY J., Judges 305; anders BOLING R.G., Judges 146, der im Gerstenbrot (לדם שערים) eine Anspielung auf Torkämpfer (לדמה שערים) sehen will, im Anschluss an G.E. MENDENHALL, der wie E.J. PAYNE (s.o.), einen Pakt zwischen kanaanitischer Stadtbevölkerung und Midianitern mit ihren kostbaren Kamelen postuliert; vgl. PAYNE E.J., a.a.O. Anm. 5.

Sicherheit zu bringen).

2. In den redaktionellen, leitmotivischen Ergänzungen (Ri 6,5; 7,12) werden die Midianiter, Amalekiter und Söhne des Ostens zweimal mit einfallenden Heuschrecken verglichen. Obwohl der Hauptakzent auf der Zahl liegt, lässt sich in Israel nicht von der Herkunft dieser Tiere aus der Wüste und der verheerenden Wirkung derselben abstrahieren. Wie Joël 1,6; 2,5 zeigt, sind das zerstörerische Volk und Heuschrecken direkt auswechselbare Grössen. Allgemein gilt im AT die 'Heuschrecke als Symbol feindlicher (von Gott zur Strafe gesandter) Krieger'[744].

Insofern es der nun vorliegenden Geschichte um den Kampf gegen solche heuschreckenartige Feinde geht, ist es gerechtfertigt, sie - wie dies THE MODERN BIBLE ATLAS [745] vorschlägt - mit den bogenschiessenden Arabern der Reliefs Assurbanipals (vgl. **Abb. 66**) zu illustrieren. Als eine Illustration der historischen Midianiter - und so ist sie wohl gemeint - wäre die Darstellung allerdings falsch verstanden. Für das Ende des zweiten Jahrtausends ist erst der *ḫaulānī*-Sattel belegt, der nicht zum Kampfe taugte (vgl. 1.2.4.1.)[746], der aber wohl von den Midianitern schon sehr früh verwendet worden ist[747].

Die israelitische Perspektive gegenüber den arabischen Nomaden findet aber eine gewisse Entsprechung auf den Wandmalereien vom Til Barsip. Die Köpfung von Oreb und Seeb (Ri 7,25), resp. Sebach und Zalmunna (Ri 8,20f), findet eine Parallele in der Massakrierung von Araberfürsten (vgl. **Abb. 59f**). Die einzige Ehre der arabischen Scheiche konnte es noch sein, von einem starken Kriegshelden (vgl. die Kraftprotze auf den Fresken) und nicht von einem schwachen Jungen erschlagen zu werden. Ob solche Kämpfe und Hinrichtungen überhaupt stattgefunden haben, ist bei dem märchenhaften Charakter der dritten Kriegssequenz allerdings fraglich.

---

[744] LURKER M., Wörterbuch 142.

[745] AHARONI Y./AVI-YONAH M., Bible Atlas, Beibild zu Abb. 75.

[746] Der Sattel des *Saʿdʾawwām* von *Maḏmar* (**Abb. 85**) zeigt wohl nicht einen *ḫaulānī*-Sattel oder eine Vorstufe desselben, wie von KNAUF E.A., Midian 11, Anm. 61 vermutet, sondern den zu dieser Zeit längst bekannten Kissensattel, wenn nicht sogar den *šadād*-Sattel, worauf die sonst der palmyrenischen Meharistenausrüstung entsprechende Ausstattung hindeutet. Dass trotzdem eine zweite Person auf dem Kamel sitzt erstaunt in diesem Kontext, wo sich wohl zu jenem Zeitpunkt Altes und Neues kreuzte, nicht.

[747] Die Kamelknochenfunde vom *Tell Ǧemme* aus der SB legen den Gebrauch der Tiere zu Handelszwecken nahe und der Handel setzt die Entwicklung des *ḫaulānī*-Sattels voraus; vgl. dazu KNAUF E.A., a.a.O. 14.

2.4. Ps 132,6-8: DER ENTFREMDETE NOMADENKULT

Ja, wir hörten von ihr in Ephrata,
fanden sie in Jaars Gefilden.
Lasst uns einziehen in seine Wohnung,
niederfallen vor dem Schemel seiner Füsse!
Auf, JHWH, zu deiner Ruhestatt!
Du und deine machtvolle Lade!

Das Verständnis von Ps 132 hängt, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, von der Interpretation der zitierten Verse ab. Handelt es sich um den Kultgesang eines Thronbesteigungsfestes JHWH's (S. MOWINKEL)[748], um den Gesang eines Königshaus- und Heiligtumsstiftungsgedächnisses (H. GUNKEL)[749], um ein königliches Zionsfestlied (H.-J. KRAUS)[750], um eine Dedikationshymne des davidischen Königshauses (D.R. HILLER)[751] oder einfach um ein Gelehrtenwerk, das der Hoffnung auf einen 'David redivivus' Ausdruck verleiht (O. LORETZ)[752]. Völlig ausgeschlossen scheinen mir nur die erste und die letzte Interpretation. Von einer Thronbesteigung JHWH's ist im Psalm nicht die Rede, nur von der Beständigkeit des Königsthrones unter göttlicher Schutzherrschaft (V. 12). Ausserdem ist ikonographisch gut belegt, dass im Jerusalemer Tempel nicht die Lade, sondern die Keruben, von denen hier nicht die Rede ist, als Thron dienten[753] (vgl. Ps 99,1). Die letzte Interpretation trifft allenfalls auf eine nachexilische Gelehrtenrelecture des Psalmes zu, welche dem Psalm die beiden letzten Verse angehängt hätte. Aber die VV. 6-8 hätten auch als Zitat in einer Zeit, wo es ja gar keine Lade mehr gab, wenig Sinn gemacht. D.R. HILLER übersetzt aufgrund philologischer Argumente V. 8 umgekehrt: *'Arise, o Yahwe, from your resting-place, you and your mighty ark.'*[754]. Der Vers hätte nun den Sinn, dass Gott den Daviden zu Hilfe eile. Damit aber stünde er quer zu allen übrigen Aussagen im Psalm (besonders VV. 5; 13f), wo es eindeutig

---

748 MOWINKEL S., Psalmenstudien II, 110 f.

749 GUNKEL H., Einleitung 102f.

750 KRAUS H.J., BK XV/2, 1053-1066.

751 HILLER D.R., CBQ 30 (1968)48-55.

752 LORETZ O., Psalmen II, 285-292.

753 KEEL O., AOBPs 149f; (SBS 84/85)23-36.

754 A.a.O. 49f. ל werde bei קום meist als Zweckangabe verwendet und nie im Sinne einer Richtungsangabe. Auch in Nm 10,35 werde ja der *Aufbruch* der Lade bezeichnet. Ein Aufbruch zur Ruhe sei aber paradox. - Gerade das was HILLER paradox nennt, wollte der Psalmist aber aussagen: JHWH bricht von Kirjat Jearim (Jaar) zum letzten Mal auf, um seine selbst erkorene, endgültige Wohnstätte zu beziehen.

um die Errichtung (VV. 1-5), den Bezug (VV. 6-8) und das Bewohnen mit segensreicher Wirkung (VV. 9-18) des Gotteshauses geht. Das ereignishafte, verbindende Moment des Bezuges des Gotteshauses durch den Gott ist es, das den Übergang vom Alten zum Neuen markiert und dadurch natürlicherweise zum kultisch vollzogenen 'rite de passage' wird.

Ob dies nun ein alljährlich wiederholter Vorgang war oder ein einmaliges Ereignis, dessen man zumindest liturgisch (im Gesang) gedachte, lässt sich wohl nicht mehr mit Sicherheit sagen. Auf jeden Fall verdiente dieses Kulterelgnis höchste Beachtung, weil es der Anfang war einer neuen, verheissungsvollen Königsideologie, die nun an den Zion gebunden war. Diese Königsideologie, wonach Gott und der König sich mit dem Bau des Tempels und der Herrschaft in demselben gegenseitig stützen, ist altorientalisches Gemeingut. Die Feier des Sed-Festes und der Tempelbau zu Lagasch unter Gudea sind besonders nahe Parallelen zu Ps 132[755].

Besonders illustrativ für Ps 132 scheint aber unsere **Abb. 86** zu sein. Ihr Thema ist ebenfalls der Einzug des (beweglichen) alten Gottes ins neue (feste) Heiligtum. Noch viel stärker als der Dichter musste der Bildhauer versuchen, diesen Übergang konstellativ und damit anschaulich zu erfassen. Er konzentrierte sich deshalb auf die eigentliche 'passage', in der blitzlichtartig das Alte und das Neue sichtbar werden und der /die BetrachterIn auf einen Blick das Wesentliche, den Umbruch, erfasst. Das palmyrenische Bild von der *qubbā* auf dem Kamel, in der Gott in den Bethylen gegenwärtig ist, liest sich von rechts nach links. Dies entspricht dem Aufbruch der Lade (V. 8). Der inspirierte Esel findet den richtigen Ort für den Tempel, so wie der gesalbte David für JHWH eine Wohnung sucht (V. 5) - was in der Wüste die Aufgabe der Lade für das Volk war (Num 10,33) - und schliesslich sieht man den (allerdings nicht vollständig gesicherten) Priester (?) in Proskynese vor dem neuen Heiligtum oder bei der Grundsteinlegung dafür, was dem Niederfallen vor dem Schemel JHWH's (= die Lade!) entspricht (V. 7). Das viele Volk auf dem Bild steht für das Jauchzen (VV. 9.16) und den archaischen Aufruf zur Lade (V. 8) im Text. Dieser knüpft an die alte Tradition aus vorstaatlicher Zeit an (Num 10,35), wo die Lade noch bewegliches Heiligtum und Kriegspalladium war. Damit wird die Lade gleichsam ein letztes Mal zum Ortswechsel aufgefordert, die rituelle Wiederholung dieses Aktes aber ein seines Ursprungs entfremdeter Nomadenkult. Das Ritual wird zur Erinnerungsfeier, die das Neue an das Alte zurückbindet.

2.5. 2 Chr 14,8-14: DER MINDERWERTIGE FEIND

Die Ausleger dieser Episode in der Chronik des Königs Asa (ca. 913-873 a)

---

[755] Vgl. KRAUS H.-J, a.a.O. 883.

sind sich einig, dass die Ortsangaben[756] die Historizität der geschilderten Ereignisse belegen[757]. Allerdings täuschen diese Ortsnamen, auch wenn sie auf tatsächliche Konflikte in jener Gegend hindeuten mögen, nicht darüber hinweg, dass es sich hier um eine 'phantastisch ausgeschmückte Erzählung'[758] handelt. Besonders deutlich wird dies in der Zahlenangabe für das kuschitische Heer: *'eine Million Mann'*, eine runde Zahl, neben der sich die 300 Wagen als Bagatelle ausnehmen[759]. Die Exegeten stimmen denn auch darin überein, dass es in dieser Erzählung um die Glorifizierung JHWH's und seiner Macht geht, jenes Gottes, dem sich der 'gute' König Asa anvertraute, der seinersetis als der richtig Handelnde zum Helden wird. So wurde aus einem wohl recht harmlosen Kampf gegen Städter und Nomaden in der südwestlichen Grenzregion Judas eine Gigantenschlacht der judäischen Historiographen JHWH's, die sich - bewusst oder unbewusst - der Typologien ihrer Umwelt bedienten, welche vorallem bildlich in Erscheinung traten.

Der erste Topos ist das machtvolle Zersprengen der Feinde (2 Chr 14,12):

> Asa und das Volk, das bei ihm war, verfolgten sie bis Gerar. So viele Kuschiten fielen, dass keiner von ihnen mehr am Leben blieb. Denn sie wurden von JHWH und seinem Heere versprengt.

Für das Vorgehen gegen Nomaden ist dieses Bild in Ägypten oft bezeugt.

---

[756] *Marescha* befindet sich mitten in der Schefela, ca. 6 km nö von Lachisch, 2 km südlich von *Bet-Dschibrin* (vgl. Mi 1,15). Gerar ist wahrscheinlich identisch mit dem *Tell Abu Hurere*, etwa auf halbem Weg zwischen Gaza und Beerscheba. *Zephatah* ist unbekannt.

[757] GALLING K., ATD 12, 113; RUDOLPH W., HAT 21, 243; MYERS J.M., AB 13, 85; WELTEN P., WMANT 42 (1973) 129-140.

[758] OLB II, 136.

[759] Um was für eine Grösse es sich bei diesen Kuschiten handelt, ist unklar. Verschiedene Lösungen werden angeboten:

1. Ägyptische Söldner aus Nubien, die nach Schischaks Kampagne gegen Rehabeam als Puffer im Negev stationiert waren (ALBRIGHT W.F., JPOS 4[1924]146f), suchten sich entweder bessere Weidegründe oder wurden von Pharao Osorkon I gegen Asa aufgehetzt (MYERS J.M., a.a.O. 85).
2. Ausfälle eines städtisch und nomadisch lebenden Negerstammes (vgl. Num 12,1; Hab 3,7), wobei Marescha deshalb eine besondere Rolle spielt, weil es eine der Festungen gegen die feindlichen Süd-Stämme ist (vgl. ALT A., JPOS [1935]300; so RUDOLPH W., a.a.O. 243).
3. Idumäische Streifscharen, die (Sklaven-)Raubzüge veranstalteten (vgl. die Bedeutung Mareschas als Sklavenumschlagplatz im Zenonarchiv und im Pap. Rainer) und Ptolemäus II nach Norden hin schützten. Der Text widerspiegelte somit, ähnlich dem Meʿuniterraubzug (2 Chr 20,1-30), Verhältnisse der chronistischen Redaktion (GALLING K., a.a.O. 113). Für die letzte Hypothese spricht vorallem auch die Nennung der Kamele als Beutetiere (2 Chr 14,14), das nur bei den arabischen Stämmen in grösseren Mengen vorhanden war, sowie die mögliche Herleitung der Kuschiten von altsüdarabisch *ʾkws* (KNAUF E.A., Midian, 52 A 262) und der unägyptisch/unäthiopische Name ihres Anführers, der ebenfalls ins altarabische Namensonomastikon gehört (ebd. 183).

Abb. 31/1,2 zeigt zwei solche Zersprengungen Sethos' I. Von einigen wenigen Männern abgesehen, die auf einen Felsen fliehen, bleibt keiner übrig.

Entscheidend für das Verständnis der historiographischen Konstruktion in 2 Chr 14,8-14 ist das Bildprogramm des Weissen Obelisken (**Abb. 53a**; II 2.1.). Dort zieht der König (unter dem Schutz eines Gottes) zuerst gegen die Städte, deren reiche Beute er nach Hause bringt. Wie angehängt folgen danach die Kämpfe gegen minderwertige Feinde, wo er auch noch gegen die *nawûm* der Nomaden und gegen wilde Tiere vorgeht. Diesselbe Konstellation präsentiert uns 2 Chr 14,13f:

> Sie bezwangen *alle Städte rings um Gerar*, denn der Schrecken JHWH's lag auf ihnen. Sie plünderten alle Städte, da sich in ihnen *reiche Beute* fand. *Auch die Hirtenzelte* schlugen sie, trieben viele *Schafe* und *Kamele* fort und kehrten nach Jerusalem zurück.

In keinem anderen Text des AT übernimmt das sesshafte, städtische Israel derart klar die Rolle des Kolonisatoren und Herrschers über die Nomaden, wie wir sie aus der Königsideologie Assyriens kennen. Von einer prophetischen Affinität zur nomadischen Volksstruktur oder gar einer polymorphen Gesellschaft ist hier ablsolut nichts mehr zu spüren. Dies ist ein Text, in dem die Namen problemlos austauschbar sind. Gerade darin erweist sich seine bildhafte Struktur.

2.6. JER 35: DAS PROPHETISCHE NOMADENIDEAL

Der Begriff und die Vorstellung eines prophetischen Nomadenideals geht auf K. BUDDE zurück[760]. Die Idee, welche nur wenig Resonanz fand[761], wurde von J.W. FLIGHT[762] aufgegriffen und erweitert und seither oft zitiert. Ihrzufolge ist von Nathan (2 Sam 7,6) über Achja von Schilo (1 Kön 11,29f; 14,1ff), Elia (1 Kön 18,18), Amos (2,11f), Hosea (11,1) und Jesaja (1,26; 11,16b) bis hin zu Jeremia (2,2-3a; 35) die prophetische Propaganda eines nomadischen Gesellschaftsmodells nachweisbar, das in den Rekabitern (2 Kön 10,15f) zum erstenmal konkret fassbar werde und in der prophetischen Rede in drei Gestalten zum Ausdruck komme: 1. Als Bild eines vergangenen 'Goldenen Zeitalters', wo das Volk noch nahe bei JHWH war, 2. in der prophetischen Kultkritik, da es einen solchen in nomadischer Zeit nicht gegeben habe, 3. in der Darstellung der guten Zukunft als einer nomadischen. In einer Zeit der gesellschaftlichen und religiösen Dekadenz hätten die Propheten die Einschränkung des Lebensraumes und die Rückkehr zur nomadischen Lebensweise gefordert. 'In their longing for old times the prophets go so far as to voice the

---

[760] BUDDE K., New World 4 (1895) 726-745.

[761] KÜCHLER F., Volkskunde 5; CAUSSE A., RTP (1919) 237ff; KÖNIG E., ERE 10 (1971), 284-293.

[762] JBL 42 (1923) 158-226; bes. 209-224.

conviction that a return to such conditions is the only thing that can bring the nation back to Yahweh.'[763]

Der puritanisch-pietistische Charakter dieser Theorie ist unschwer erkennbar. Sie geht Hand in Hand mit der Vorstellung einer rein nomadischen Vorzeit Israels, in der die Patriarchen an einen kultisch anspruchslosen Vätergott glaubten, der sie auf den geschichtlich begründeten JHWH-Glauben vorbereitete[764].

Wir wollen die einzelnen Elemente, die die religiös motivierte Nomadophilie der Propheten zum Ausdruck bringen sollen, einer gerafften Kritik unterziehen:

1. DAS GOLDENE ZEITALTER DER PATRIARCHEN:

Nach E. BLUM, der wohl die umfassendste Erzväterinterpretation dieses Jahrzehnts vorgelegt hat, handelt es sich bei diesen Episoden in erster Linie um 'Aspekte der Urgeschichte Israels', um 'Ätiologien Israels, (...) die zugleich Sinnorientierungen für die Gegenwart bieten', in einer vielgestaltigen Völkerwelt[765]. Seine These lautet deshalb, 'dass die völkergeschichtliche Bedeutung der Väterüberlieferung an deren Anfang steht und nicht, wie gemeinhin postuliert, einem (relativ) späten Stadium angehört.'[766] Dass diese Stammes- und Völkergeschichten als Familiengeschichten erzählt werde, sei nur konsequent, denn 'unter Voraussetzung des genealogischen Modells von der Entstehung der Völker kann deren Frühgeschichte gar nichts anderes denn Familiengeschichte sein.'[767] Als solche widerspiegelten sie die Verhältnisse und Ausdrucksweise einer segmentären, akephalen Gemeinschaft, aber auch deren Veränderung durch die staatliche Zentralinstanz[768]. Dass diese Familiengeschichten sich in einem nomadischen Milieu abspielen, könne zwar auf 'geschichtliche Erinnerung an Ursprünge Israels in nichtsesshaften Gruppen' zurückgehen, erlaube aber nicht die Rekonstruktion dieser Vorgeschichte[769]. Den Verfassern gehe es somit nicht um Darstellung einer idealen, Israels Stämmen angemessenen Lebensweise, sondern vorallem (wenngleich nicht nur) um eine geopolitische Orientierung und Ortung Israels.

Immerhin ist es bemerkenswert, dass in dieser fiktiven Frühgeschichte Israels nomadische Sagen, wie jene von der Gefährdung der Ahnfrau, einen so wichtigen Platz einnehmen. Dies zeugt doch wenigstens von einer grossen Sympathie, die auch im staatlichen Israel dem Nomadentum noch entgegengebracht wurde.

2. ISRAELS AUFENTHALT IN DER WÜSTE

---

763 Ebd. 215.

764 So die Theorie A. ALTS, Kleine Schriften I, 1ff (1929). Vgl. die Kritik bei STOLZ F., Monotheismus 158 A 38; BLUM E., Komposition 495-501 (Lit.) und KÖCKERT .

765 BLUM E., a.a.O. 480f im Anschluss an GUNKEL H., Genesis XXff.

766 Ebd. 481.

767 Ebd. 482; vgl. auch KNAUF E.A., Ismael 38f.

768 Vgl. ebd. 487.

769 Ebd. 504.

Nach C. BARTH ist die 'Zeit ungetrübter Harmonie' (R. BACH), die 'Zeit des reinsten Verhältnisses, der ersten Liebe' (G.V. RAD) oder die 'Idealzeit' (A. LAUHA) eher ein modern-theologisches denn ein alttestamentlich-prophetisches Konstrukt[770]. Zwar spielte diese Wüstenzeit zu verschiedenen Zeiten als Theolegumenon eine unterschiedliche Rolle, so dass gerne zwei Phasen, eine vorexilisch-positive (prophetische) und eine nachexilisch-negative (priesterliche) unterschieden werden[771]. Aber auch diese Unterscheidung gibt einen falschen Eindruck wieder. Von einer positiven oder gar idealistischen Wüstenzeit wird in den Prophetenbildern (Jer 2,2b-3: 3,4; Hos 2,16f; 9,10), die nur den Kontrast zum religiösen Synkretismus ihrer Gegenwart im Sinn haben, nicht gesprochen. Ausserdem lassen sich schon für diese Zeit negative Elemente in der Wüstentradition finden: gewisse Teile der Murr-Episoden, die Kundschaftergeschichte in Num 13f[772] und vorallem die Erzählung vom Goldenen Kalb[773]. Umgekehrt wird in der negativen priesterlichen Wüstentheologie , in der das Volk zur Strafe für seine Sünden im Exil der Völkerwüste weilt, u.a. das Modell des Jerusalemer Tempels ins Zeltheiligtum der Wüste zurückprojiziert (vgl. Ex 26; 36), also ein durchaus positives Element. Die Wüste war für die Jerusalemer Theologen zum einen ein autoritätsträchtiger Topos, der mit immer neuen, aktuellen Inhalten belegt werden konnte. Zum andern ist sie ein Ort der Ein- und Umkehr, denn auf den Kollaps einer vorderorientalischen Stadt, der gemäss prophetischer Analyse jeweis auf ungerechtes Verhalten zurückgeführt wurde, folgte in der Regel eine Phase der Renomadisierung ('dimorphic oscillation', vgl. I 2.4. und unten III 2.7.). Diesen Status als Folge der Sünde betrachteten die Propheten als Chance (nicht als Ideal!), die reine Liebe zu Gott - wie sie sich ausdrücken - , also die den menschlichen Bedürfnissen angemessene, gerechte Lebensweise, wiederzufinden.

3. DIE NAZIRÄER:

Dem Naziräer sind nach Num 6,1-21 drei Dinge ausdrücklich verboten: 1. Jeglicher Konsum eines Ertrags des Weinstockes; 2. das Scheren seiner Kopfhaare; 3. die Verunreinigung durch eine Leiche. Da die Verunreinigung durch eine Leiche auch für andere Personen zutrifft (vgl. Num 19,11-13) stellt sie hier nur einen besonderen Fall dar, da sie den Weihezustand rückwirkend vernichtet. Die ersten beiden Elemente, die den Naziräer als solchen charakterisieren, finden sich auch im nabatäisch-arabischen Milieu. So stammt aus Palmyra die Inschrift eines Meharisten, der keinen Wein trinkt, für seinen Gott *Šaiᶜ-al-Qaum*[774]. Der Verzicht auf Weingenuss stellt bekanntlich eine zentrale Forderung des Korans dar. Haarweihen sind ebenfalls im ganzen arabischen Raum als Zeichen für ein einzulösendes Gelübde verbreitet (s.o. 1.1.2.). Das lange Haar kennzeichnet den Träger als im Weihezustand (*iḥrām*) befind-

---

770 VT Suppl. 15 (1965) 17ff. Noch viel weitergehende Produkte dieser Art sind HUMBERT P., RHPR 1 (1921) 97-118; TESTA E., SBFLA 7 (1956/57) 5-52, wo die Wüste, bzw. die beduinische Lebensweise zum göttlichen Offenbarungsmedium werden.

771 Vgl. BL 461f.

772 BARTH C., a.a.O. 21f.

773 Der älteste Kern der Erzählung ist nach DOHMEN C., Bilderverbot 141-144 ins 9. Jh. a zu datieren.

774 CIS II 3973.

lich[775]. Wenn man die dritte Verordnung als besonderen Fall eines allgemeingültigen Gesetzes und die zweite Verordnung als Festlegung eines äusseren Zeichens versteht, so ist das Naziräat eigentlich inhaltlich nur durch das Verbot des Konsums vom Weinstock bestimmt. Nach Gen 9,20f war es Noe, der Landmann (איש האדמה), der mit dem Pflanzen des Rebstockes begann, und sich dem Weingenuss hingab. Der Ursprung der Haltung, die sich in dieser Weihe äussert, muss demnach in seinem Komplement, dem Herdenmann (איש מקנה; Gen 46,32.34; s.o. 1.2.0.) oder eben dem Nomaden gesucht werden. Allerdings ist das Naziräat selber ein typisch bäuerliches Phänomen, denn in einer Hirtengesellschaft macht es keinen Sinn[776]. Diese bäuerliche Gesellschaft hat auf diese Art und Weise in ihr aufgegangene nomadische Elemente sublimiert. Inwiefern und ob überhaupt die Herkunft und der Sinn dieser Weihe im Bewusstsein ihrer Träger noch vorhanden war, lässt sich wohl nicht mehr erschliessen. Samson scheint die einzige alttestamentliche Gestalt zu sein, auf die diese Kategorie mit Sicherheit zutrifft (vgl. Ri 17,5.7; 16,17); bei Samuel ist es zu vermuten (vgl. 1 Sam 1,11.28; 2,20); Amos spielt auf die Institution an (Am 2,11). Obwohl dieser Brauch nie allzuweite Verbreitung gefunden zu haben scheint, genoss er ein langes Nachleben[777].

4. DIE REKABITER

Von den Rekabitern erfahren wir nur in Jer 35 genaueres, wo sie selber in den VV. 6f sich so charakterisieren:

> Wir trinken keinen Wein, denn unser Ahnherr Jonadab, der Sohn des Rekab, hat uns folgendes Gebot gegeben: 'Ihr dürft niemals Wein trinken, weder ihr, noch eure Kinder. Auch dürft ihr kein Haus bauen, keine Saat bestellen und keinen Weinberg anpflanzen oder besitzen. Vielmehr sollt ihr euer Leben lang in Zelten wohnen, damit ihr lange lebet auf dem Boden, auf dem ihr als Fremdlinge weilet.'

Es ist geradezu evident, dass ich in diesen Aussagen ein antibäuerliches und antisesshaftes Ideal kundtut, das sich von den zentralen Statussymbolen dieser Gesellschaft distanziert. Auch dieses Ideal findet sich im nabatäischen Horizont wieder. Diodor von Sizilien berichtet von einem Hieronymus von Kardia, der 311 a in der Gegend von Petra Nabatäer sieht, deren Lebensstil er ganz ähnlich beschreibt[778]:

> Weder säen sie Korn, noch pflanzen sie fruchtbringende Pflanzen, noch trinken sie Wein, noch bauen sie ein Haus; jeder, der anders handelt, wird mit dem Tode bestraft.

Nun leiten sich die Rekabiter von einem Ahnherrn namens Jonadab ben Rekab her, der sie

---

[775] Vgl. HENNINGER J., OBO 40 (1981), 288.

[776] Die Ansicht, dass 'die Ablehnung des Genusses von Wein (...) zu einem Symbol der Ablehnung der Bauernkultur und ihres Kultes' wurde (GOTTFRIEDSEN C., Fruchtbarkeit 39, im Anschluss an FOHRER G., Israelitische Religion 146; zur Kritik an FOHRER vgl. STOLZ F., Monotheismus 158 A 38 und 163 A 51) ist zu radikal.

[777] Vgl. Apostel Jakobus (Herrenbruder) nach Eusebius, Hist. II 23,5 mit einigen Erweiterungen: kein Wein, kein Fleisch, keine Haarschere, kein Salböl, kein Bad. - In abgeschwächter Form ist ein ähnlicher Brauch noch heute bei christlichen Familien Palästinas gang und gäbe, die ihre Kinder während eines Jahres in ein langes weisses Gewand kleiden und ihnen die Haare wachsen lassen.

[778] Diodor, Hist. 10, XIX 9,94.2-4. Vgl. KNAUF E.A., Ursprung 75.

zu diesem Lebensstil verpflichtet habe. Allgemein wird angenommen, dass es sich dabei um den in 2 Kön 10,15-17 genannten Mann handelt, der Jehu im Kampf gegen die Omriden unterstützte. Da dieser sich als blutiger 'Eiferer für JHWH' (vgl. 2 Kön 10,16) bekannte und erwies, geht man gemeinhin davon aus, dass sich in den Rekabitern eine besonders genuine jahwistische Lebensweise kundtue, die in ihrem Ultrakonservativismus den Kern der JHWH-Frömmigkeit bewahrt habe.

Gegen diese gängige Ansicht, die wohl den Kern der Nomadenidealtheorie bildet, stellt F.S. FRICK ein anderes Modell zur Diskussion[779]. Der Ausdruck בן רכב im Namen des Stammvaters kann auf drei Arten erklärt werden: 1. Als normale Vater-Sohn-Designation, 2. als Titel[780], 3. als Ortszugehörigkeitsbezeichnung[781]. Er sieht die zweite Möglichkeit als die Wahrscheinlichste an, gestützt durch die biblischen Andeutungen über umherziehende Schmiede, vorallem aus dem Stamm der Keniter (s.o. 1.1.2.), aber auch weil der nur bei einer solchen, nicht nomadisierenden Zigeunergruppe einen Sinn in der Stadtflucht sieht, die ihm für Hirten mit ihren Herden unmöglich scheint und weil er in 1 Chr 4,11f einen klaren Hinweis darauf sieht, dass die Rekabiter zu den kupferverarbeitenden Kalebitern gehörten, die die נחש עיר, die 'Kupferstadt' gründeten[782].

In der Tat sind die Rekabiter ein Stachel im Fleisch der neueren Forschung zum sozialen Gefüge in Israel, derzufolge es eine so astreine Nomadengruppe ausserhalb eines arabischen Beduinentums jüngeren Datums eigentlich gar nicht gegeben haben dürfte. Immerhin scheinen diese Rekabiter schon zu Jeremias Zeiten ein auffälliges Kuriosum gewesen zu sein. So ist es auch in meinen Augen sinnvoller, in ihnen Wanderschmiede zu sehen als normale Viehhirten, die seit der Gründung dörflicher Siedlungen in Israel in das neu sich bildende, feinmaschige Gesellschaftsnetz eingebunden worden waren (s.o. 2.2.), denn FRICKS These wird durch den Erfahrungsbericht von C.M. DOUGHTY über die *Ṣolubba* (s.o. II 1.3.), die ebenfalls nach den Regeln eines Patriarchen handeln, auf bemerkenswerte Weise unterstützt, vorallem aber zeigt unsere **Abb.15b**, dass sich die Theorien nomadisierender Rekabiter und metallverarbeitender Rekabiter nicht ausschliessen müssen, sondern dass sich in dieser zuwenig beachteten, wichtigen nahöstlichen Existenzweise beide Aspekte verbinden.

---

779 JBL 90 (1971) 279-287.

780 Nach F.S. FRICK legen sich folgende Parallelen nahe: Aus Ugarit *ḥrš-mrkbt* (Wagenmacher; vgl. UT 114,8; 308,6; 1024,24; 1039,13), was auch mit 'Wagenlenker' oder 'Waffenmacher' übersetzt werden könne; aus Zindschirli die aramäische Inschrift einer Statuette des Gottes Hadad aus den Tagen des Panammu II von Samal (733-27a): *brrkb* ('Wagenlenker'); vgl. ferner den Ausdruck רכב (Wagenlenker) in Jes 51,21 und Hag 2,22.

781 Er denkt an Beth-Merkaboth ('Wagenmachershausen').

782 GOTTFRIEDSEN C., a.a.O. 38 wendet gegen FRICKS Theorie ein, dass auch die nicht im Metallhandwerk tätigen Frauen und Töchter in Jer 35,8 vom Verbot des Weingenusses betroffen seien und zudem die wandernde Lebensweise dieser Menschen gezwungenermassen den Verzicht auf Acker und Haus mit sich bringe und keines ausdrücklichen Verbotes bedürfe. Die Annahme, dass die Frauen nicht am Handwerk beteiligt waren ist aber rein hypothetisch und die Möglichkeit einer geschlechtsspezifischen Differenzierung der Gebote für die damalige Zeit in diesem Bereicht illusorisch. In einer sich anders verhaltenden Umwelt ist das Verzichtsgebot sehr wohl notwendig und bildet die ideologische Stütze dieser Lebensweise. C. GOTTFRIEDSEN stellt diese Abhängigkeit auf den Kopf.

So gesehen, kommt die rekabitische Lebensweise ohne irgendeine religiöse Begründung aus[783]. Die Abkömmlinge Jonadab ben Rekabs müssen theoretisch nicht einmal JHWH-Anhänger gewesen sein, obwohl der JHWH-Eifer Jonadabs, die konservative Mentalität seiner Nachkommen und ihre JHWH-theophoren Namen in Jer 35 keinen Zweifel daran lassen, dass sie es waren. Die Rekabiter-Episode kann als ausführliche Zeichenhandlung Jeremias bezeichnet werden: Er schenkt den Rekabitern Wein ein, den diese mit dem Hinweis auf ihre Sittentreue zurückweisen. Die nachfolgende Deutung dieser Zeichenhandlung (VV. 12-16) ist eindeutig: Vergleichspunkt zwischen Israeliten und Rekabitern sind nicht die Sitten, sondern ist die Treue. Da es diesbezüglich bei Israeliten und Rekabitern grundlegend anders steht, wird ersteren ein Drohwort (V. 17) letzteren hingegen ein Heilswort (VV. 18f) zugesprochen. - Vielleicht aber liegen in den Rekabitern bereits beduinisierte Teile der südpalästinischen Bevölkerung vor[784].

Daraus wird klar, dass die JHWH-Verehrung nicht an den Nomadismus gebunden war, womit nicht geleugnet werden soll, dass sie im Kult tribales, wohl auch nomadisches Brauchtum und Gedankengut früherer Tage tradierte (Lade [s.o. 1.5.3.1.]; Widderhorn). JHWH erwies sich in frühstaatlicher Zeit als führende Kraft in den 'Kriegen JHWH's'[785] und wurde deshalb zu dem von allen Stämmen verehrten Nationalgott, dessen Dominanz sich in der vorwiegend jahwistischen Namengebung, die sowohl in den alttestamentlichen Texten als auch epigraphisch spätestens ab dem 7. Jh.a gut belegt ist[786], niederschlug. Vorallem aber war sein Kult in dieser Zeit zum Synkretismus fähig, der überhaupt den Bestand seiner Ausübung unter den neuen Verhältnissen garantierte[787]. Diese merkwürdige Mischung kriegerischer Intoleranz und synkretistischer Toleranz war es, mit welcher der JHWH-Kult den für Palästina bis heute so typischen religiösen Regionalismus[788] zu überwinden versuchte. Dass gerade Elia und Elischa, zwei gerne als nomadisch-asketisch verstandene JHWH-Eiferer, der bäuerlichen Kultur entstammen, zeigt die Beru-

---

783 'Man sollte sich davor hüten, in einer hochstilisierten Hirtenkultur zu viel von dem entdecken zu wollen, was später die Eigenheiten der biblischen Religion ausmacht'. Den Arabisten seit J. WELLHAUSEN (Reste 228) gelten die Nomaden als 'religiös gleichgültig, die Ehre der Sippe ist ihnen höchstes Gut.' STOLZ F., Monotheismus 163 mit A 51.

784 Vgl. KNAUF E.A., Biblica 69 (1988) 164f.

785 STOLZ F., Kriege, bes. 196ff.

786 Vgl. NOTH M., Personennamen; STOLZ F., Monotheismus 167 A 69; TIGAY J.H., You shall 7f; AVIGAD N., Contribution 195f.

787 STOLZ F., a.a.O. 165-174; GOTTFRIEDSEN C., a.a.O.40.

788 Konkret fassbar etwa in der 'Bull Site' zwischen Dotan und Tirza (vgl. auch das offene SB-Heiligtum vom Tell Dēr ʿAllā), die als 'kultische Tenne' auf der *Baʿal* oder JHWH in Gestalt eines Stiers verehrt wurde, zu verstehen ist. Vgl. die sehr erhellenden Überlegungen dazu bei WENNING R./ZENGER E., ZDPV 102 (1986), bes. 80f im Anschluss an SCHÄFER-LICHTENBERGER C., Stadt 335-338; zur Verehrung JHWHs als Stier vgl. SCHROER S., OBO 74 (1987), 95-104.

fungsgeschichte Elischas, die zum Leidwesen der AnhängerInnen eines Nomadenideals nicht aus dem Grundbestand dieses Erzählkranzes verbannt werden kann[789]. Was für diese Propheten der Frühzeit des Nordreiches gilt, hat erst recht Gültigkeit für die Propheten Amos, Micha, Urija und Jeremia aus der näheren und ferneren bäuerlich-ländlichen Umgebung Jerusalems[790]. Sie treten gewiss nicht ein für ein Nomadenideal als Vertreter einer Gesellschaft, in der von der wunderbaren Weintraube der Kundschafter (Num 13,21-24) erzählt wird, wo man Partei ergreift für den Weinbergbesitzer Nabot (1 Kön 21), wo man dem Propheten einen Schlauch Wein bringt (1 Sam 10,3), wo der Weinreichtum des Stammes Juda besungen wird (Gen 49,11), grosse Feste ohne Wein verboten sind (Dtn 16,11.15) und der Prophet im Tempel selbst den Wein ausschenkt (Jer 35,5). Das akephal-egalitäre Gesellschaftsideal der Propheten richtet sich nicht gegen sie selbst und ihre Interessengruppe, sondern gegen die Machtakkumulation und die ihr zugrunde liegende Wirtschaftsweise des Rentenkapitalismus in den Städten[791]. Darin und nicht in einer wie auch immer gedachten nomadischen Herkunft Israels liegt die Ursache für die stadtkritischen Texte des AT[792]. Der Gegensatz der im Israel der Königszeit virulent ist, heisst deshalb Stadt-Land, resp. Staat-Stamm, und nicht Sesshaft-Nomadisch. Von einem Leben als Nomaden träumten die Propheten nie, wie der Gegensatz zwischen Heils- und Fluchzeit in Jes 32,12ff (vgl. 7,25) deutlich zeigt[793]:

12 a Trauert ob der Gefilde,
b ob der herrlichen Gefilde,
c ob des fruchttragenden Weinstocks,
13 a ob des Ackers meines Volkes,
b der in Dornengestrüpp aufgeht,
c [ja] ob aller Häuser der Freude,
d ob des frohlockenden Orts!
14 a Denn der Palast ist verlassen,
b der Lärm der Stadt ist dahin.
c Hügel und Warte sind [für immer]
d zu Schlupfwinkeln für ewig geworden,
e eine Freude der Wildesel,
f der Herden Weideland.

---

789 GOTTFRIEDSEN C., a.a.O. 37, die aufgrund von 2 Kön 10,15f Elischa gerne in der geistigen Nähe der Rechabiter ansiedeln würde, versucht den Widerspruch psychologisierend zu überspielen, indem sie Elischa in Opposition zu dessen Vater Schaphat treten lässt, der einen stark kanaanäisierten JHWH-Glauben vertreten habe.

790 Vgl. OLB I, 203f mit Abb. 107.

791 KNAUF E.A., Berg und Tal 29f (Lit.).

792 Vgl. OHLER A., Israel: Gen 4; 20,11; Dt 6,10f; Am 5,11; 6,8.

793 Übers. nach WILDBERGER H., BK X/3, 1262.

2.7. STADT - NOMADEN - WILDE TIERE - DÄMONEN

Zur Klärung des Verhälnisses zwischen Stadt- und Hirtenkultur mag sich deshalb eine genaue Analyse eines Motivs der prophetischen Drohsprüche gegen die Völker als hilfreich erweisen, nämlich das Motiv der zerstörten Stadt, die zur Wüste geworden ist.

Der wohl älteste Text dieser Art liegt in Zef 2,13-15 vor, einer Prophetie, die Zefanja kurz vor der Zerstörung Ninives 612 a unter Joschija in Jerusalem ausgesprochen hat[794]:

13 a Und er streckt seine Hand gegen Norden aus
b und richtet Assur zugrunde;
c er macht Ninive zur Öde,
d zur Trockenlandschaft, gleich der Wüste.
14 a Es lagern Herden darin,
b allerlei Wildgetier des Tales,
c Eule und Igel
d nächtigen auf seinen Säulenkapitellen.
e Das Käuzchen ruft unaufhörlich im Fenster,
f der Rabe auf der Schwelle:
g *"arza ʿera"* ("Zederngetäfer blossgelegt" ?)!
15 a Ist das die übermütige Stadt,
b die in Sicherheit wohnte;
c die in ihrem Herzen sprach: Ich,
d und ausser mir niemand!?
e Wie ward sie zum Entsetzen,
f zum Lagerplatz für das Wildgetier!
g Jeder, der an ihr vorübergeht, zischt
h und schwenkt die Hand.

Die Zerstörung einer Stadt, die nicht sofort wieder aufgebaut wird, hat ihre baldige Überwucherung durch die natürliche Vegetation zur Folge. Sie wird gleichsam von der vom altorientalischen Menschen als menschenfeindlich empfundenen wilden Natur wieder in Besitz genommen. Das Bild das von der zerstörten Stadt gezeichnet wird, lebt vom ungeheuren Kontrast zwischen einst und jetzt, resp. - in der Prophetie - jetzt und nachher, wobei das Bild der intakten, prächtigen Stadt die unausgesprochene Folie abgibt für die Unheilsvision, deren Sarkasmus in minutiösen Bildern und Anspielungen durch eine raffinierte Steigerung auf die Spitze getrieben wird.

V. 14 malt die Grundaussage von V. 13, dass Ninive zur Trockenlandschaft (ציה), der Wüste (מדבר) gleich wird, aus: Das Beste vom Bösen, das der Stadt geschehen kann, ist noch, dass Herden (עדרים) in ihr lagern, denn wo Herden sind, sind auch Hirten, also Menschen, die der Stadt doch noch so etwas wie ein Nachleben sichern, wenngleich ein elendes. Schlimmer steht es, wenn die

---

[794] Zur Datierung vgl. KRINETZKI G., Zephanjastudien 127.

wilden Tiere des Tales ([כל־חיתו־גי[א)[795], wozu wohl auch der Löwe zu rechnen ist, Einzug halten. Da ist auch für den Hirten kein Sein mehr. Solch menschenleere Orte werden von kulturscheuen Tieren aufgesucht (קאת und קפד, Eule und Igel)[796], die von der langanhaltenden Verlassenheit einer Ruinenstätte künden, auf deren Säulenkapitellen sie nisten[797], wodurch der alte Glanz und das neue Elend scharf kontrastieren. Noch mehr trifft das für das Käuzchen (כוס?)[798] im Fenster zu. Im Hintergrund dieses Bildes steht wohl das Motiv der 'Frau am Fenster'[799], das in Assur und Israel bekannt war, und das Symbol der Verführung zu erotischen Lustbarkeiten war[800], die in den *'Hallen der Lust'* (ענג היכלי), die in Jes 13,22 im selben Bildkontext genannt werden, stattfanden. Auch die Ischtar (Aphrodite), konnte, wie ein Tempelmodell aus Dali (7. Jh. a) deutlich macht[801], in dieser Pose dargestellt werden. Ihr aber war die Taube heilig[802]. Dieser reine, ja heilige Vogel wurde nun mit einem unreinen Kauz vertauscht. Die Assoziationskette die an das groteske Käuzchen gebunden ist, das im Fenster andauern mit Gekrächze die Liebhaber anlockt, läuft also über einen andern Vogel, die Taube, die damit symbolisierte Göttin Ischtar und die mit jener konnotierten 'Frau am Fenster' zu den Lusthallen vergangener Pracht. Damit nicht genug, steht auf der Schwelle[803] ein Rabe, womit der unheimliche Aasvogel[804] das hohe Amt des Schwellenhüters (שמרי הסף; vgl. 2 Kön 12,10; 22,4; Jer 35,4; 52,24 u.ö.) einnimmt, eine bitterböse Karikatur des Steuerbeamten der untergegangenen Stadt, dem zu allem Überfluss das onomatopoetische Hohngelächter ארזה ערה (*ʾarzah ʿerah*; *'Zederngetäfer blossgelegt'* ?)[805] in

---

[795] Korrigiert nach LXX: *της γης*.

[796] Vgl. WILDBERGER H., BK X/3, 1325; jedoch: AHARONI Y., Osiris 5, 469-471: Steinkauz und Sumpfohreule.

[797] In Avenches spricht man noch heute vom 'cigognier', der einzigen römischen Tempelsäule, die in der Schweiz stehengeblieben ist und auf der gerne Störche genistet haben, als es noch häufig welche gab.

[798] Lesung anstelle von קול; wahrscheinlich 'Athene noctua saharae' (NICOLL'S Birds of Egypt, 358f), eine Variante des Steinkauzes.

[799] Vgl. WINTER U., Frau Abb. 307-312.

[800] Ebd. 300.

[801] Ref. ebd. A 458.

[802] Vgl. WINTER U., Ikonographie der Göttin mit der Taube, 57, Abb. 15; 63, Abb. 21f; 67-75, Abb. 23-28.

[803] Seit Alters der Wohnort gefährlicher Dämonen und Geister, die mit Schwellenopfern zufriedengestellt werden müssen; vgl. HENNINGER J., OBO 40 (1981) 130.

[804] Die positiven Konnotationen dieses Vogels der den Seeleuten als Orientierungshelfer diente (vgl. KEEL O., OBO 14 (1977)79-91; Gen 8,7), kommen hier nicht in Betracht.

[805] SEYBOLD K., SBS 120 (1985) 52ff, der in seiner Studie zur satirischen Prophetie auf die anderen Details der Szene nicht weiter eingeht,sieht in diesen Worten eine grammatikalisch

den Schnabel gelegt wird. Schneidend höhnt anschliessend die rhetorische Frage des Propheten selbst (V.15) in dieses Spottbild, woran sich nochmals die allgemeine Feststellung der vollständigen Verödung anschliesst, abgeschlossen mit der Bemerkung, dass die Vorbeigehenden zischen[806] (שרק) und die Hand schütteln (נוע), zwei apotropäische Gesten, die den Fluch, der über dieser Stätte des Grauens liegt, abwenden wollen (vgl. 1 Kön 9,9; Jer 19,8; 49,17; 50,13; Klgl 2,15; Ez 27,36; Ijob 27,23).

Die dämonischen Züge solcher Ruinen werden in späteren Texten dieser Gattung noch viel stärker betont, vorallem in Jes 34,9-15, ein Spruch gegen Edom[807]:

9 a Da wandeln sich seine Bäche in Pech,
b und sein Erdreich in Schwefel,
c [und sein Land wird zum brennenden Pech].
10 a Tag und Nacht erlischt es nicht,
b unaufhörlich steigt Rauch von ihm auf.
c Von Geschlecht zu Geschlecht liegt es wüst,
d in [alle] Ewigkeit durchwandert es keiner mehr.
11 a Eule und Igel nehmen es in Besitz,
b Uhu und Rabe wohnen darin.
c Man spannt die Messchnur der Verödung darüber,
d und die Steine der Leere...[seine Edlen].
e Da ruft man kein Königtum mehr aus,
f und mit all seinen Fürsten ist Schluss.
12 a Seine Paläste gehen auf in Gestrüpp,
b Nesseln und Dornen (wuchern) an seinen festen Plätzen.
c Und es wir zu einer Stätte von Schakalen,
d zum Gehöft von Straussen.
14 a Da treffen sich Dämonen mit Kobolden,
b und Bocksgeister halten Stelldichein.
c Ja, dort rastet Lilith
d und findet für sich einen Ruheplatz.
15 a Die Pfeilschlange hat dort ihr Nest bereitet und legt,
b brütet aus und verlässt ihre Eier.
c Ja, dort versammeln sich die Geier -
d keiner, der den andern vermisst.

Ganz selbstverständlich ist hier inmitten von Eule, Igel Rabe und Uhu in V.

---

unkorrekte Klagelitanei, da nicht klar ist, ob der Verbform das Verb רוה oder ערה zugrunde liegt. Letzteres passe besser, da das ו den natürlichen Rabengesang verfälsche.

[806] Die Übersetzung mit 'pfeifen' ist wohl nicht richtig, da gerade das Pfeifen an verrufenen Orten unterlassen werden sollte. Es lockt Dämonen/Ǧinn nach altem und neuem arabischem Geisterglauben an (vgl. HENNINGER J., a.a.O. 136.150)

[807] Übers. nach WILDBERGER H., BK X/3, 1325f.

14a-c (vgl. Jes 13,21; Jer 30,6; 50,39) auch von ציים und איים, שעיר und לילית, lauter dämonenartigen Wesen die Rede. Die ציים leiten sich ab von ציה/Trockenlandschaft, sind also eigentliche Spukgeister einer wüstenhaften Gegend. איים können als Schakale oder Dämonen verstanden werden[808]. Der Übergang zwischen unreinen Tieren in unheimlichen Gegenden und Ausgeburten der Phantasie ist völlig fliessend, wie es auch der Wirkung dieser Tiere auf den Menschen entspricht, denn sie lösen diffuse, beängstigende Emotionen aus.שעיר, wörtlich 'der Haarige', ist ein Bocksdämon (s.o. 1.2.2.). לילת (hap. leg., ev. noch in Ijob 18,5) ist ursprünglich Teil eines sumerischen Sturmdämonentrios (*líl* = Sturm), die im semitischen Bereich auf die Nacht übertragen wurde (akk. *lilātu*, Abend; לילה). Diese Nachtdämonin, die besonders im Frühjudentum bedeutungsvoll ist (vgl. etwa Midrasch bam.rab. 119A), verbreitet Krankheiten, verführt Männer und hindert Frauen am Gebären[809]. In diesem imposanten, totentanzähnlichen Pandaimonion haben die Hirten keinen Platz mehr, die in Jes 34,9-15 nicht auftauchen. Sie selber schützen sich ja, zumindest in vorstaatlicher Zeit, mit einem apotropäischen Blutritus, dem Vorläufer des Pessachfestes, vor dem משחית, einem in Siegesfreude hüpfenden (פסח; 1 Kön 18,26; vgl. Vergil, Ecl. V 73) Dämonenkollektiv der verderbenden Wüstenmächte, zu denen insbesondere die verheerenden Frühjahrswinde zählen, *eš-Šerqīje*, *el-ḫamsīn* oder *smūm*, die die bunte Steppenvegetation innert Stunden ausdörren können (vgl. Jes 40,7). 'Bevor die Ersetzung des משחית durch JHWH(...) den Ritus aus dem Bereich des Magisch-Naturhaften in den des Ethisch-Historischen transponiert[e]', bestrichen die Nomaden mit Ysop-Büscheln ihre Zelteingänge mit dem Blut der geschlachteten Schafe[810].

Der Glaube an *Ǧinn*, böse Geister oder Dämonen hat sich im arabischen Raum bis in unsere Tage erhalten. Allerdings ist er bei Städtern in viel höherem Ausmass anzutreffen als bei Beduinen, denen die Wüste, der wichtigste Aufenthaltsort dieser Wesen eine relativ vertraute Gegend war. Die 'reine' Welt der Städter beschränkte sich hingegen auf den Bereich innerhalb der Stadtmauern, hinter denen für die meisten die unbekannte, gefährliche und von Dämonen belebte Welt anfing[811].

Diese Verödungsandrohungen[812] sind als eigentliche Flüche aufzufassen, die denn auch zum Flucharsenal von Verträgen und Gesetzen gehören:

---

[808] KBL 35.

[809] WILDBERGER H., a.a.O. 1351.

[810] Vgl. KEEL O., ZAW 84 (1972) 414-434. Zitat S. 433; im Anschluss an LAAF P., Pascha-Feier und ROST L., ZDPV 66 (1943) 205-216.

[811] Vgl. dazu HENNINGER J., a.a.O. 162ff.

[812] Sie treten von Zephanja bis Ezechiel auf und in sekundären Jes-Texten: Zeph 1,13; 2,6.9.13-15; 3,6 - Jer 49,17.33; 50,39; 51,36b-37.43; Klgl 2,15 - Ez 5,14; 14,15; 25,5; 29,9-12; 30,7; 33,28; 36,34 - Jes 13,11-22a; 27,10-11a; 34,9-15.

Zur Einöde [soll] sein Gras(-land) [ver]wüstet werden, und Arpad soll ein Ruinenhügel werden zum [Lager des Hirschs und] der Gazelle und des Fuchses und des Hasen und der Wildkatze und der Eule und [des Kauzes] und der Elster.[813]

Dieser Abschnitt der ersten Stele von Sfire (vor 740 a) ist auch deshalb interessant, weil nebst der Stadt das umliegende Grasland in die Verfluchung miteinbezogen wird, was nach den ausführlichen, vorangehenden Flüchen über das Vieh (Sfire I,21-23) nur konsequent ist. Die Lebenswelt der Hirten gehört zum Leben ermöglichenden Land. Ganz in diesem Sinn ist auch Zeile 30 der Bileam-Inschrift von *Dēr ʿAllā* zu verstehen[814]:

Wo der Stecken Schafe weidete, fressen (nun) Hasen das [G]ras.

In Israel wird der Fluch gerne mit einem Verweis auf das sprichwörtliche Sodom und Gomorrha (Gen 19,24-28) wirksamer gemacht (Jer 50,39f; vgl. 49,17f; Jes 1,9f; Zef 2,9; Am 4,11):

Darum werden dort *(Babel)* Wildkatzen mit Schakalen zusammenhausen und Strausse werden dort ihre Wohung haben. In Ewigkeit soll es nicht mehr besiedelt werden und unbewohnt bleiben von Geschlecht zu Geschlecht. Wie danach, als Gott Sodom und Gomorrha und ihre Nachbarstädte zerstörte - spricht JHWH -, so soll auch dort kein Mensch mehr wohnen und niemand mehr dort verweilen.

Es ist vorallem die Salzhaltigkeit jener Gegend, die Anlass zum Vergleich gibt, denn das Bestreuen einer zerstörten Stadt mit Salz war symbolhafte Zeichenhandlung ihrer Ächtung und Verfluchung (vgl. Dtn 29,21ff; Ri 9,45; Sfire I,36).

Aus all diesen starken Bildern der Vernichtung, der Dämonie, des Todes, mag man ersehen, was ein Wiederaufbau zerstörter und überwucherter Ruinenstädte im AO bedeutet haben muss. Der Wiederaufbau war ein eigentlicher Schöpfungsakt, ein Erwecken des Toten zum Lebendigen. So spottet Sanballat über die am Wiederaufbau Jerusalems unter Nehemia beteiligten Juden (Neh 3,34):

Können sie die Steine aus dem Schutthaufen lebendig machen[815]? Sie sind doch verbrannt.

Und die ruhmreichen Könige preisen den Wiederaufbau zerstörter Städte als ihre verdienstvollsten Taten:

Gebäude, welches JḤWMLK, König von Byblos, errichtete. Er (war es, der) dies (was von) diesen Gebäuden (in) Ruinen lag, wiederherstellte...[816]

---

[813] Sfire, Stele I, 32-33; zit. nach ATD Erg. 1, 275. Zu ähnlicher Verwendung im AT vgl. Dt 28; Lev 26.

[814] WEIPPERT H. UND W., ZDPV 98 (1982) 103.

[815] חיה (pi.). 'Faire revivre les pierres c'est ramener la vie, c'est-à-dire reconstruire pour qu'elles abritent de nouveau la vie, c'est restaurer les ruines.' KOENIG J., Mélanges A. Abel, 138.

[816] KAI Nr. 4; Bd. II,6; vgl. KAI Nr. 181, Mescha-Inschrift, II,2, S.168f.

Welcher Lebenswelt sind nun aber die Nomaden zuzurechnen? Gehören sie in die verfluchte und menschenfeindliche Welt der wilden Tiere und Dämonen oder gehören sie zu den Schöpfern der Kultur, der eigentlichen menschlichen Lebenswelt? Nach Ez 25,5 scheinen wilde Tiere und Nomaden austauschbar zu sein:

Rabba mache ich zu einer Trift für Kamele und die Städte der Ammoniter zu einem Lagerplatz für Schafe, damit ihr erkennet, dass ich JHWH bin.

In Jer 49,33 wird nämlich mit ganz ähnlichen Worten Hazor verflucht, jedoch den Schakalen zugewiesen. 'So brandet die Wüste ins Siedlungsland herein und schiebt die Siedlungsgrenze zurück...' kommentiert W. ZIMMERLI[817] die Ezechielstelle und vermittelt damit den Eindruck einer chaotischen Nomadenmasse, denen die Städter eine Grenze setzen mit ihren Kulturwerken, wie Gott dem Meer mit der Küste (vgl. Ps 104,9; Jer 5,22). Vielleicht könnte man einwenden, dass für Ezechiel die fernen Kamelnomaden Arabiens ein anarchischeres Element darstellen als die Kleinviehhirten seiner eigenen Heimat, doch lesen wir später[818] in Zef 2,6:

6 a Du wirst zu Triften für Hirten
b und zu Hürden für Kleinvieh.
7 a Es wird die Küste
b dem Rest des Hauses Juda zu eigen
c Auf ihnen werden sie weiden,
d in den Häusern von Aschkelon werden sie am Abend lagern
e denn JHWH, ihr Gott, sucht sie heim
f und wendet ihr Schicksal.

So wie die Vögel auf den Säulen und in den Fenstern der Ruinen nisten (s.o.), bietet die Ruine auch den Hirten eine ideale Lagerungsmöglichkeit, denn mit wenig Aufwand kann eine bis auf die untersten Steine zerstörte Palastmauer in eine Viehhürde umfunktioniert werden. Noch weiter geht Jes 27,10-11b[819]:

10 a Denn die feste Stadt liegt einsam,
b ein entvölkerter Ort
c und verlassen wie die Steppe.
d Dort weidet der Jungstier
e dort lagert er sich
f und frisst die Büsche kahl.
11 a Wenn ihre Zweige dürr sind, brechen die Frauen sie ab,
b Wenn sie kommen, sie anzuzünden.

Die Nomaden als Vollender der Zerstörung![820] Was das Vieh nicht frisst,

---

[817] BK XIII/2,591.

[818] Nachexilische Ergänzung (4. Jh. p). KRINETZKI G., a.a.O. 233f.

[819] Übers. WILDBERGER H., BK X/2, 1013.

[820] KOENIG J., a.a.O. 137 zitiert zu diesem Thema den mittelalterlichen Historiographen *Ibn Ḫaldūn*: 'Si les Arabes ont besoin de pierres pour ériger les supports de leur marmite, ils

wird von den Nomadenfrauen noch verbrannt. Damit wird das Bild der von Wüstengetier und Dämonen behausten Ruinenstätte eigentlich noch sarkastisch überboten. Dies ist nun wirklich die Zerstörung über die hinaus keine weitere mehr gedacht werden konnte. Aber dieser Text ist singulär im AT (vgl. höchstens Jer 6,2f; 32,14) und letztlich geht es um die Intensivierung der Fluchandrohung und nicht um eine Charakterisierung der Nomaden. Trotzdem kontrastieren die Aussagen stark mit denen der Sfire-Stele I, wo Stadt und Weideland, Sesshafte und Nomaden, gemeinsam dem Fluch unterliegen. Vergleicht man aber alle Fluchtexte dieser Art, so fällt auf, dass die Hirten explizit nur in drei Sprüchen (Jes 27,10-11b; Zef 2,6; Ez 25,5) genannt werden. Das Bild der zur Hirtenlagerstädte gewordenen Stadt wird im Gegenteil meist dahingehend übertrieben, dass gesagt wird: nicht einmal Hirten lagern dort mit ihren Herden (Jes 13,19-22; vgl. Jer 49,18.33; 50,40; 51,43; Zef 3,6)[821]:

19 a Und ergehen wird's Babel, der Königreiche Zier,
b der Chaldäer stolzen Pracht
c wie Sodom und Gomorrha,
d als Gott sie umgekehrt hat.
20 a Nie wieder wird es bewohnt sein,
b nie besiedelt von Geschlecht zu Geschlecht.
c Und kein Nomade (ערבי)wird dort zelten
d und kein Hirte dort (seine Herde) lagern lassen.
21 a Nur Dämonen werden dort lagern,
b und voll von Eulen werden ihre Häuser sein.
c Und Strausse werden dort wohnen
d und Bocksgeister dort ihren Tanz halten.
22 a Wildhunde bergen sich in 'ihrer' Burg
b und Schakale in den Palästen der Luft.
c Nahe herangekommen ist ihre Zeit,
d und ihre Tage verziehen nicht.

Die Nomaden als Grenzgänger zwischen Kulturland und Wüste sind nicht klar einzuordnen, sondern ambivalent: sie wohnen nicht in Häusern und hinter Stadtmauern und doch ist ihnen menschliches Leben in einer gefahrvollen Natur möglich; sie bearbeiten keinen Ackerboden und können dank ihren Herden und Handelsbeziehungen doch leben; sie zerstören zwar noch die Ruinen der Städte, aber gerade dadurch ermöglichen sie neues menschliches Leben. Diese Ambivalenz ist im Bedeutungsspektrum vom Wort חרב noch spürbar, das einen Zustand der Verwüstung ausdrückt. Nämlich 'ohne Bewohner/Vorbeigehenden' einerseits (die sesshafte Perspektive) und 'ausgetrocknet sein'

---

les prélèvent dans les maisons qu'ils démolisent pour cela (...) Et de même pour le bois. Quand ils en ont besoin pour en faire les soutiens de leurs tentes ils en tirent les piquets pour leurs demeures et ils démolissent pour cela les revêtements des toits sur leur étais. La nature de leur existence s'oppose à la construction qui est la base de la civilation.'

[821] Übers. WILDBERGER H., BK X/2, 501

andererseits (die Perspektive der Nomaden)[822]. Erst die Wüste, der trockene Ort, ist für die Nomaden ein Ort des Nicht-Seins, eine Gegend des Todes.

Diese Grenzgängersituation, die vorallem der erste und der letzte der oben zitierten Texte deutlich gemacht haben (Zef 2,13-15; Jes 13,19-22a), reiht die Nomaden ein zwischen die sesshaften Städter und die wilden Tiere (vgl. **Abb. 30 b/c**; **53a**). In Syrien und Palästina, wo die Nomaden in vielgestaltiger Weise die bäuerlichen und städtischen Lebensnischen durchsetzen und mit wichtigen Gütern versehen, und wo die Sesshaften jederzeit damit rechnen mussten, wegen klimatischer oder politischer Unbill entwurzelt zu werden, verschob sich diese Skala zugunsten der Nomaden und die wilden Tiere und Dämonen bekamen in den Fluchtexten ein stärkeres Gewicht.

[822] Vgl. KOENIG J., a.a.O. 126ff.

3. FAZIT

Die Elemente nomadischer Gesellschaftsformen und die Bezüge Israels zu nomadischen Gruppen, die sich im AT und anderen ao Quellen widerspiegeln, sind vielschichtig. Dies hängt einerseits mit den geographischen Voraussetzungen des Landes zusammen, andererseits ist es auf die unterschiedlichen Perspektiven der Autoren dieser Quellen zurückzuführen. So erscheint Israel bald als Peripherie, bald als Zentrum, ganz seiner geopolitischen Lage entsprechend, 'inmitten der Völker - für sich allein'[823].

1. Peripherie ist Israel in der geopolitischen Grosslandschaft des Vorderen Orients. Seine Abhängigkeit wird nirgends deutlicher als in der dreifach überlieferten Geschichte von der Gefährdung der Ahnfrau (Gen 12,9-20; 20,1-18; 26,1-13; 2.1.; **Abb. 30a-c**) und in der Josephsnovelle (bes. Gen 42,6). Der Objektcharakter seiner nomadischen Bevölkerung in der SB für die ägyptische Kolonialmacht tritt in den Darstellungen der Schasu deutlich zutage (II 1.4.).

2. Zentrum ist Israel mit Blick auf die an seinen Rändern siedelnden Nomadengruppen (1.1.3.). Diese werden als feindliche und minderwertige Mächte der Gewalt und Vernichtung angesehen (2.3.; 2.7.). In seinem Selbstverständnis als auserwählte, starke Nation haben auch Aggressionen gegen nomadische Gruppen Platz (2.5.).

3. In der Nahaufnahme zeigt sich Israel als eine vorwiegend bäuerliche Kultur mit städtischen Zentren. In seiner materiellen und kulturellen Kultur richtet sich die Gesellschaft an allen bestehenden Errungenschaften der Sesshaften aus. Dies zeigt sich im Hausbau (1.5.1.) aber auch in der religiösen Ideologie, die sich als tribalen, teils nomadischen Werten entfremdet präsentiert (2.4; 2.6.). Es gibt in Israel kein nostalgisches Nomadenideal.

4. Andererseits wird deutlich, dass die Viehzucht in ihren mannigfaltigen Erscheinungsweisen auch in diesem bäuerlichen Israel eine so wichtige Rolle spielte, dass sich zumindest in gewissen Teilen der Gesellschaft Zeichen und Strukturen erhalten haben, die wohl auf frühere Zeiten bestimmter Gruppen zurückgehen. Dies gilt besonders für die archaischen religiösen Überbleibsel, die Lade und das für das priesterliche und militärische Modelldenken wichtige Zelt (1.5.3.). Die polymorphe Gesellschaftsstruktur Israels (2.2.) erlaubte auch nie eine starke Zentralinstanz. Der Hirtentitel wurde nie fester Bestandteil der Königstitulatur (1.1.1.). Vielmehr blieben Stammes- und Sippendenken, Merkmale segmentärer und akephaler Gesellschaften noch lange intakt und bestimmend. Das volksnahe Herrscherideal war noch in später Zeit der für die Richterperiode typische, zum Gespött der Grossmächte auf einem Esel reitende Lokalfürst (1.2.3.; II 4.4).

Das unterschiedliche Image der Nomaden - so unser ceterum censeo - ist also

---

[823] OLB I, 182; vgl. Ez 5,5; Num 23,9.

auf die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Sesshaften zurückzuführen. Betrachtungen aus der Ferne führten zu kolonialer Ausbeutung und tödlicher Feindschaft und verliehen den Nomaden das Image chaotischer Barbaren. Betrachtungen aus der Nähe führten zu freundschaftlichen Beziehungen und lebensförderlichen Symbiosen und verliehen den Nomaden das Image selbstbewusster Partner.

ABKÜRZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS

Für bibliographische Abkürzungen gilt S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1984; bzw. DERS., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976. Zusätzlich verwendete Abkürzungen werden innerhalb des Literaturverzeichnisses aufgeschlüsselt.

AHLSTRÖM G.W., Who Where the Israelites?, Winona Lake/IN 1986.

ALBRIGHT W.F., Islam and the Religions of the Ancient Orient: JAOS 60 (1940) 283-301.

--- Zur Zähmung des Kamels: ZAW 62 (1949/50) 315.

--- The Chaldean Inscriptions in Proto-Arabic Script: BASOR 128 (1952) 39-45.

--- Jethro, Hobab and Reuel: CBQ 25 (1963) 1-11.

ALT A., Gott der Väter (1929): Kl. Schriften 1, München 1968[4], 1-78.

--- Zelte und Hütten: BBB 1 (1950) 16-35 [= Kleine Schriften 3, 233-243].

AL-WARDI A., Soziologie des Nomadentums, Neuwied und Darmstadt 1972.

AMIRAN R., Note on One Sign in the Narmer Palette: JARCE 8 (1968) 127.

AMIT Y., Judges 4: Its Contents and Form: JSOT 39 (1987) 89-111.

ANATI E., Felskunst im Negev und auf Sinai. Frühe Spuren des Menschen, Bergisch Gladbach, 1981.

— Rock-Art in Central Arabia. Vol. I-IV, Louvain 1968-1974.

AOBPs = Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984[4].

ARCHÄOLOGIE ZUR BIBEL, Kunstschätze aus biblischen Ländern (Ausstellungskatalog), Mainz 1981.

ʿAREF AL ʿAREF, Die Beduinen von Beerseba. Ihre Rechtsverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Luzern 1938.

ASSMANN J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984.

ASSMANN J./HARTH D. (HG.), Kultur und Konflikt (es 1612), Frankfurt a. M., 1990.

ATLAS OF ISRAEL, Jerusalem und Amsterdam 1970.

ATTRIDGE H.W./ODEN F.A., Philo Byblos. The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (CBQ MS 9), Washington 1981.

AURENCHE O. [ED.], Nomades et sédentaires. Perspectives ethnoarchéologiques (Ed. Recherche sur les civilisations no. 40), Paris 1984.

--- Architecture et société: les données de l'ethnoarchéologie: DERS., Nomades et sédentaires, 11-18.

AVIGAD N., The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society, in: P.D. MILLER/P.D. HANSON/S.D. MCBRIDE, Hg., Ancient Israelite Reli-

gion, Philadelphia 1987, 195-208.

BANNING E.B., Peasants, Pastoralists and Pax Romana: Mutualism in the Southern Highlands of Jordan: BASOR 261 (1986) 25-50.

BANNING. E.B./KÖHLER-ROLLEFSON I., Ethnoarchaeological Survey in the Bēdā Area, Southern Jordan: ZDPV 102 (1986) 152-170.

BARNETT R.D., Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal, London 1976.

--- Lachish, Ashkelon and the Camel: a Discussion of its Use in Palestine: J.N. TUBB [ED.], Palestine in the Bronze and Iron Ages. Papers in Honour of Olga TUFNELL, London 1985, 15-30.

--- /FALKNER M., The sculptures of Aššur-nasir-apli II, 883-859 B.C., Tiglath-pilesar III, 745-727 B.C., Esarhaddon, 681-669 B.C., from the Central and South-West Palaces at Nimrud, London 1962.

BARTH CH., Zur Bedeutung der Wüstentradition: VT.S 15 (1965) 14-23.

BARTH F., Ecologic Relationship of Ethnic Groups in Surat, North Pakistan: AmA 58 (1956) 1079-1089.

BARTLETT J.R., From Edomites to Nabataeans. A Study in Continuity: PEQ 111 (1979) 53-66.

--- The 'United' Campaign against Moab in 2 Kings 3,4-27: JSOT Suppl. 24 (1983) 135-145.

BERNADAC C., L'holocauste oublié. Le massacre des tsiganes (Tome 1 et 2), Genève 1980.

BERNHARDT K.-H., Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament (VT.S 8), Leiden 1961.

BETTS A., The Solubba: Nonpastoral Nomads in Arabia: BASOR 274 (1989) 61-69.

BEYERLIN W., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Erg. 1), Göttingen 1975.

BLACKMAN A.M., The Rock Tombs of Meir. Part I-III (Archeological Survey of Egypt XXII-XXIV), London 1915.

--- An Indirect Reference to Sesostris III's Syrian Campain in the Tomb-Chapel of DHWTY-HTP at El-Busheh: JEA 2 (1915) 13f.

BLUM E., Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen 1984.

BOEHMER R. M., Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 4), Berlin 1965.

BOLING R.G., Conflate readings in Joshua-Judges: VT 16 (1966) 293-298.

--- Judges (AnchB 6a), New York 1975.

--- The Early Biblical Community in Transjordan (SWAS 6), Sheffield 1988.

BÖRKER-KLÄHN J., Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (Baghdader Forschungen Bd. 4), Mainz 1982.

BOROWSKI O., Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake/IN 1987.

BOSSERT H.T., Altsyrien. Kunst und Handwek in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien

und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur, Tübingen 1951.

BOTTÉRO J., Les Hapiru, les nomades et les sédentaires: CASTILLO J.S. (ED.), Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

BOWERSOCK G.W., Roman Arabia, Harvard - Cambridge - London 1983.

BRENTJES B., Die Entwicklung des Nomadismus im Alten Orient nach archäologischen Quellen und unter Berücksichtigung der postglazialen Klimaschwankung: Nomaden in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1981.

BRIANT P., Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien, Paris-Cambridge 1982.

BRINK E.C.M. VAN DEN, Tombs and Burial Customs at Tell el-Dabaʾa (Beiträge zur Ägyptologie der Universität Wien 23), Wien 1982.

BRINKMAN J., A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158-722 B.C.) (AnOr 43), Rome 1968.

BROSHI M./GOPHNA R., Middle Bronze Age II Palestine: its Settlements and Population: BASOR 261 (1986) 73-90.

BROWNING I., Palmyra, London 1979.

BRUNNER H., Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich - München 1988.

BUCCELLATI G., The Kingdom of Mari and the Period of Khana, in: Basor 270 (1988) 43-61.

BUCHANAN B., Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum, Vol. I: Cylinder Seals, Oxford 1966.

BUDDE K., The Nomadic Ideal in the Old Testament: New World 4 (1895) 724-745 [= Preuss. Jahrbücher 1896].

BULLIET R.W., The Camel and the Wheel, Cambridge 1975.

BURCKHARDT J.L., Travels in Syria and the Holy Land, London 1822.

BYZANTINISCHE MOSAIKEN AUS JORDANIEN (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, Neue Folge Nr. 178), Wien 1986.

CALLAWAY J.A., The Settlement in Canaan, in: SHANKS M. (ED.), Ancient Israel. A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple, Washington/DC 1988.

CASETTI P., Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Ps 49 (OBO 44), Freiburg Schweiz - Göttingen 1982.

CASKEL W., Zur Beduinisierung Arabiens: ZDMG 103 (1953) 28-36.

CASSIN E., Communauté tribale et cession immobilière, in: CASTILLO J.S. (ED.), Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

— Le semblable et le différent. Sybolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien, Paris 1987.

CASTILLO J.S. (ED.), Nomads an Sedentary Peoples (XXX International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa), Mexico 1981.

CAUSSE A., La législation sociale d'Israël et l'idéal patriarchal: RThPh 32/33 (1919) 189f.

CHAMPOLLION J.F., Monuments de l'Egypte de la Nubie (4 Bde.), Paris 1835-1845.

CHARLES H., Art.: Nomadisme: DBS VI, 541-550.

CHASSINAT E., A propos d'un bas-relief du tombeau de Senbi à Meir: BIFAO X (1912) 169-173.

CLAUSS M., Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.), München 1986.

CLÉDAT M.J., Notes sur quelques figures égyptiennes: BIFAO 1 (1901) 21-24.

COCHE DE LA FERTÉ E., L'art de Byzance, Paris 1981.

COHEN R., The Iron Age Fortresses in the Central Negev: BASOR 236 (1979) 61-79.

COLLEDGE M.A.R., The Art of Palmyra, Londond 1976.

COLLON D., The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalach (AOAT 27), Neukirchen 1975.

— Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals III: Isin-Larsa and Old Babylonian Periods, London 1986.

— First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East, London 1987.

COOTE R.B./WHITELAM K.W., The Emergence of Ancient Israel: Social Transformation and State Formation Following the Decline in Late Bronze Age Trade, in: GOTTWALD N.K. (ED.), Social Scientific Criticism of the Hebrew Bible and its Social World: The Israelite Monarchy (Semeia 37), Decatur/GA 1986, 107-147.

COUROYER B., Les Aamu-Hyksôs et les Cananéo-Phéniciens: RB 81 (1974) 321-354.

CRAWFORD H., Nomads: The Forgotten Factor. An Assessment of their Historical Role in North Syria and Iraq in the 2nd and 3rd Millennia: OrLovPer 8 (1977) 33-45.

CRÉTAZ C., Les tours ammonites: MDB 46 (1986) 21.

CRÜSEMANN F., Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen 1978.

CUMONT F., Etudes syriennes, Paris 1917.

DALLEY S., The Old Babylonian Tablets from Tell Rimah, Baghdad 1976.

DALMAN G., Arbeit und Sitte in Palästina VI, Gütersloh 1964 (Nachdruck von ebd. 1939).

DAVIES N. DE G., The Rock Tombs of El Amarna, Part I-III, London 1905.

— The Tomb of Rekh-mi-rēᶜ at Thebes II, New York 1943.

DECKER W., Sport und Spiel im Alten Ägypten, München 1987.

DELAPORTE L., Musée du Louvre. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental, 2 vols., Paris 1920 + 1923.

DELEHAYE H., Die hagiographischen Legenden, München 1907.

DER KÖNIGSWEG. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina, Köln 1987.

DIETRICH M., Die Aramäer Süd-Babyloniens in der Sargonidenzeit (700-648) (AOAT 7), Neukirchen 1970.

DIGARD J.-P., Montagnards et nomades d'Iran: des "brigand" des grecs aux "sauvages" d'aujourd'hui. Dialogue avec Pierre Briant, in: Dialogues d'Histoire Ancienne 2 (1975).

— A propos des aspects économiques de la symbiose nomades-sédentaires dans la Mésopotamie ancienne: le point de vue d'un anthropologue sur le Moyen-Orient contemporain, in: CASTILLO J.S. (ED.), Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

DIODORUS SICULUS, Books XIX,66-110 and XX (LCL), London 1954.

DOHMEN CH., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Bonn 1985.

DOMMERSHAUSEN W., Art.: Nomaden: BL 1235f.

DONNER H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (ATD Erg. 4), Göttingen 1984.

DOSSIN G., Les Bédouins dans les textes de Mari, in: L'antica società beduina (Studi Semitici 2), Roma 1959, 35-51.

DOSTAL W., DIE Ṣolubba und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte Arabiens: AVK 11 (1956) 15-42.

— The Evolution of Bedouin Life, in: L'antica società beduina (Studi Semitici 2), Roma 1959, 11-34.

DOUGHTY C.M., Reisen in Arabia Deserta. Wanderungen in der Arabischen Wüste 1876-1878. Mit einem Vorwort von Lawrence von Arabien. (duMont Reiseberichte), Köln 1979.

DRIJVERS H.J.W., The Religion of Palmyra (Iconography of Religions XV,15), Leiden 1976.

— Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung: TEMPORINI H./ HAASE W. (HG.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/8, Berlin-New York 1977, 799-906.

DRIOTON E., A propos de la stèle du Balouᶜa: RB 42 (1933) 353-365.

DUMBRELL W.S., The Tell El-Maskḫuta Bowls and the 'Kingdom of Qedar' in the Persian Period: BASOR 203 (1971) 33-44.

DUSSAUD R., La matérialisation de la prière: Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris V/7 (1906) 213-220.

--- La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam (BAH LIX), Paris 1955.

EBACH J./RÜTERSWÖRDEN U., Pointen in der Jothamfabel: BN 31 (1986) 11-18.

EDELMAN D. (ED.), History, Archaeology and the Bible, Atlanta/GA (i.D.).

EDZARD D.O., Altbabylonisch *nawûm*: ZA 53 (1959) 168-173.

EISSFELDT O., Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften: ZDPV (1954) 88-118.

--- Gabelhürden im Ostjordanland, in: Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 61-66.

--- Noch einmal Gabelhürden im Ostjordanland: ebd. 67-70.

ENCYCLOPÉDIE PHOTOGRAPHIQUE DE L'ART II, Le musée du Louvre, Paris 1936.

EPHᶜAL I., The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of Fertile Crescent. 9th-5th Centuries B.C., Jerusalem - Leiden 1982.

EPIGRAPHIC SURVEY, THE, The Battle Reliefs of King Sety I. Reliefs and Inscriptions at Karnak, Vol. 4 (OIP 107), Chicago 1986.

FEILBERG C.G., La tente noire. Contribution ethnographique à l'histoire culturelle des nomades (Nationalmuseets Skrifth. Ethnografisk Roekke II), København 1944.

FINKELSTEIN I., The Iron Age "Fortresses" of the Negev Highlands: Sedentarization of the Nomads: TA 11 (1984) 189-209.

— The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988.

--- Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B.C.E.: JNES 47 (1988) 241-250.

FISCHER H.G., An Example of Memphite Influence in a Theban Stela of the Eleventh Dynasty: ArtAs (1959) 240-252.

FISCHER-ELFERT H.-W., Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar (Ägyptologische Abhandlungen 44), Wiesbaden 1986.

FITZGERALD G.M., Excavations at Bet Shean 1930: PEFQSt 1931, 59-70.

FLIGHT J.W., The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament, in: JBL 42 (1923) 158-226.

FORBIGER A., Xenophon. Anabasis, Leipzig 1927.

FRANKFORT H., Cylinder Seals, London 1939.

--- The Art and Architecture of the Ancient Orient, Harmondsworth/Middlesex 1969[4].

FRAZER J.G., Pausanias' Description of Greece, 6 Vol., London 1898.

FRENCH E., Nabataean Warrior Saddles: PEQ 120 (1988) 64-67.

FRICK F.S., The Rechabites Reconsidered: JBL 90 (1971) 279-287.

FRITZ V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977.

--- The Israelite 'Conquest' in the Light of Recent Excavations at Khirbet el-Meshâsh: BASOR 241 (1981) 61-73.

--- Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine: BA 50 (1987) 84-100.

FRITZ V./KEMPINSKI A., Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś), 3 Bde., Wiesbaden 1983.

GABRIELI F. (ED.), L'antica società beduina (Studi Semitici 2), Roma 1959.

GADD C.J., An Assyrian Camp-Scene: Antiquity 9 (1935) 209f.

— The Stones of Assyria, London 1936.

— Two Assyrian Observations: Iraq 10 (1948) 19ff.

GAL Z., The Settlement of Issachar - Some New Observations: TA 6 (1982) 79-82.

GALLING K., Die Bücher Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12), Götingen 1954.

— Zur Lokalisierung von Debir: ZDPV 70 (1954) 135-141.

— Das Siegel des Jotham von Tell el-Ḫlēfi: ZDPV 83 (1967) 131ff.

GARDINER A.H., The Ancient Military Road Between Egypt and Palestine: JEA 6 (1920) 99-116.

— Ancient Egyptian Onomastica II, Oxford 1947.

— The Memphite Tomb of the General Haremhab: JEA 39 (1953) 3-12.

GARDINER A.H./PEET T.E., The Insciriptions of Sinai. Part I: Introduction and Plates (ČERNY J., 2nd ed. rev.), London 1952².

— The Inscriptions of Sinai. Part II: Translations and Commentary (CERNY J., Hg.), London 1955.

GAUTHIER-PILTERS H./DAGG A.I., The Camel. Its Evolution, Ecology, Behavior, and Relationship to Man, Chicago 1981.

GENGE H., Nordsyrisch-südanatolische Reliefs. Eine archäologisch-historische Untersuchung. Datierung und Bestimmung. Bd. I: Text; Bd. II: Abbildungen. Anmerkungen, København 1979.

GERSTER G., Sinai. Land der Offenbarung, Zürich-Freiburg 1970².

GESENIUS W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, Berlin-Göttingen-Heidelberg (1915¹⁷) 1962.

GEUS DE C.H.J., Agrarian Communities in Biblical Times: 12th to 10th Centuries B.C.E.: Antiquitiy 41 (1983) 207-237.

GILBERT A.S., Modern Nomads and Prehistoric Pastoralists: The Limitis of Analogy: JANES 7 (1975) 53-71.

GIVEON R., The Shosou of the Late XXth Dynasty: JARCE 8 (1969-70) 51ff.

— Les bédouins Shosou des documents égyptiens (Documenta et monumenta orientis antiqui Bd. 12), Leiden 1971.

GLUECK N., The Second Campaign at Tell el-Kheleifeh: BASOR 75 (1939) 8-22.

GOEDICKE H., Abi-Sha(i)'s Representation in Beni Hasan: JARCE 21 (1984) 203-210.

GOODENOUGH E.R., Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Vol. 10: Symbolism in the Dura Synagogue Vol. II (Text)+ III (Bilder), New York 1964.

GÖRG M., Zur Geschichte der *Š3sw*: Or. 45 (1976) 424ff.

— Hagar, die Ägypterin: BN 33 (1986) 17-20.

--- Die Begleitung des Abimelech von Gerar (Gen 26,26): BN 35 (1986) 21-25.

--- Ein Gott Amalek?: BN 40 (1987) 14f.

--- Abraham - historische Perspektiven: BN 41 (1988) 11-14.

--- Paesaḥ (Pascha): Fest des "schlagenden" Gottes?: BN 43 (1988) 7-11.

--- Zur Identität der "Seir-Länder": BN 46 (1989) 7-12.

GOTTLIEB H., Die Tradition von David als Hirten: VT 17 (12967) 190-200.

GOTTWALD N.K., Were the Early Israelites Pastoral Nomads?, in: J.J. JACKSON/M. KESSLER [EDS.], Rhetorical Criticism (FS J. Muilenburg), Pittsburgh/PA 1974, 223-255.

GRAY J., Joshua and Ruth (The Century Bible), London- Edinburgh 1967.

GRUEBER H.A., Coins of the Roman Republic in the British Museum, 3 vols., London 1910 (reprint 1970).

GUGLIELMI W., Humor in Wort und Bild auf ägyptischen Grabesdarstellungen, in: Wort und Bild. Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität, Tübingen 1979, 181-200.

GUIDE TO THE ʿIRAQ MUSEUM COLLECTIONS (Hg.: Directorate General of Antiquities), Baghdad 1942.

HANNAH A., Altorientalische Altertümer in den Museen zu Glasgow, Paris, Zürich: AfO 17 (1954/55) 185f.

HARI R., Horemheb et la reine Monthedjemet ou la fin d'une Dynastie, Genève 1964.

HART S., Le pays d'Edom: MDB 46 (1986) 30-33.

HASSAN S., Excavation at Saqqara 1937-1938: ASAE 38 (1938).

— The Causeway of Wnis at Saqqara: ZÄS 80 (1955) 138.

HAUER CH., From Alt to Anthropology: The Rise of the Israelite State: JSOT 36 (1986) 3-15.

HEINE E.W., Der neue Nomade. Ketzerische Prognosen, Zürich 1986.

HEINRICH E., Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 1), Leipzig 1936.

HELCK W., Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jt. v. Chr. (Ägyptologische Abhandlungen Bd. 5), Wiesbaden 1971[2].

HELMS S.W., Jawa 1973: A Preliminary Report: Levant 7 (1975) 20-38.

— Jawa Excavations 1974: A Preliminary Report: Levant 8 (1976) 1-35.

HENNINGER J., Zum frühsemitischen Nomadentum: Viehwirtschaft und Hirtenkultur (Ethnographische Studien, hrsg. von L. FÖLDES), Budapest 1969, 33-68.

— Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete (OBO 40), Freiburg Schweiz - Göttingen 1981.

— Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete (OBO 90), Freiburg Schweiz - Göttingen 1989.

HERR L.G., Tripartite Pillared Buildings and the Market Place in Iron Age Palestine, in: BASOR 272 (1988) 47-67.

HERTZBERG H.W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.

HERZOG R., Sesshaftwerden von Nomaden, Köln/Opladen 1963.

HESS J.J., Von den Beduinen des inneren Arabien. Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche, Zürich - Leipzig 1938.

HESSE B., Animal Use at Tell Miqne-Ekron in the Bronze an Iron Age: BASOR 264 (1986) 17-27.

HILL G.F., A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Vol. 22: Greek Coins of Palestine, reprint Bologna 1965.

--- A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Vol. 28: Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia, reprint Bologna 1965.

HILLERS D.R., Ritual Procession of the Ark and Ps 132: CBQ 30 (1968) 51.

HOFFMANN G./GRESSMANN H., Teraphim. Masken- und Wischelorakel in Ägypten und Vorderasien: ZAW 40 (1922) 75-137.

HÖFNER M., Die Beduinen in der vorislamischen arabischen Inschriften, in: L'antica società beduina (Studi Semitici 2), Roma 1959, 53-68.

HÖGEMANN P., Alexander der Grosse und Arabien (Zetemata 82), München 1985.

HÖLSCHER U. A.O., The Excavation of Medinet Habu, I-VIII, Chicago 1934ff.

HOMES-FREDERICQ D. (ED.), Inoubliable Petra. Le royaume nabatéen aux confins du désert (= Winderbaar Petra), Musées Royaux d'art et d'histoire, Bruxelles 1980.

HOPKINS D.C., The Highlands of Canaan (SWAS 3), Sheffield 1985.

HORSFIELD G./VINCENT L.H., Une stèle égypto-moabite au Balouʿa: RB 41 (1932) 417-444.

HUMBERT P., Osée le prophète bédouin: RHPhR 1 (1921) 97-118.

IBRAHIM M. A.O. (HG.), Museum of Jordanian Heritage. Institute of Archaeology & Anthropology, Irbid 1988.

IBRAHIM M.M./VAN DER KOOIJ G., Excavations at Tell Deir ʿAlla, Season 1982: ADAJ 27 (1983) 577-585.

ILIFFE J.H., Imperial Art in Trans-Jordan: QDAP 11 (1945) 1-26.

INGHOLT H., Parthian Sculptures from Hatra, New Haven 1954.

INGHOLT H./SEYRIG H./ STARKY J./CAQUOT A., Receuil des tessères de Palmyre (Bibliothèque archéologique et historique 58), Paris 1955.

INGRAHAM M.L., Preliminary Report on a Reconnaissance Survey of the Northern Province, in: Aṭlāl 5 (1981) 59-84.

ISRAEL. Frühe Mosaiken (UNESCO-Sammlung der Weltkunst), Paris 1960.

ISSAWI CH. (ED.), The Economic History of the Middle East: 1800-1914. A Book of Readings, Chicago 1966.

ISSERLIN B.S.S., Israelite and Pre-Israelite Place-Names in Palestine: A Historical and Geographical Sketch: PEQ 89 (1957) 133-144.

JAY N., Sacrifice, Descent and the Patriarchs: VT 38 (1988) 52-70.

JIDEJIAN V., Byblos through the Ages, Beyrut 1971.

JIRKU A., Die Gesichtsmaske des Moses: ZDPV 67 (1944/45) 43ff.

JONES G.H., "Holy War" or "Yahweh War"?: VT 25 (1976) 642-658.

JUNKER H., Die Entstehung des Ps 78 und des Deuteronomiums: Bib. 34 (1953), 487-500.

KALLAI Z., The Southern Border of the Land of Israel - Pattern and Application: VT 37 (1987) 438-445.

KEEL O., Art.: Teraphim: BL, 1731f.

--- Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von פסח: ZAW 84 (1972) 414-434.

--- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984[4].

--- Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.

--- Vögel als Boten (OBO 14), Freiburg Schweiz - Göttingen 1977.

--- Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.

--- Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes (OBO 33), Freiburg Schweiz-Göttingen 1980.

--- (HG.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BB 14), Freiburg Schweiz 1980.

KEEL O./KÜCHLER M., Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 2: Der Süden, Einsiedeln-Zürich-Köln-Göttingen, 1982.

KEEL O./KÜCHLER M./UEHLINGER CH., Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln-Zürich-Köln-Göttingen, 1984.

KEEL-LEU H., Nomaden gestern und heute: Heiliges Land 74 (1979) 19-30.

KEEL-LEU H. UND O., The Ancient Near-Eastern Seal Collection of the Biblical Institute of the University of Fribourg/Switzerland, in: Recueil de traveaux et communications de l'Association des Etudes du Proche-Orient ancien 2 (1984) 37ff.

KEHRER G. (HG.), "Vor Gott sind alle gleich". Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983.

KELLER W., Und die Bibel hat doch recht. In Bildern, Wien-Düsseldorf 1963.

KELLY-BUCCELLATI M. (ED.), Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada (BiM 21), Malibu 1986.

KENYON K.M., Digging up Jericho, London 1957.

KESSLER D., Die Asiatenkarawane von Beni Hassan, in: SAK 14 (1987) 147-165.

KHAZANOV A.M., Nomads and the Outside World, Cambridge 1983.

KINDLER A., The Coinage of Bostra, Warminster 1983.

KING L.W./LITT D., Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria B.C. 860-825, London 1915.

KIRKBRIDGE A.S., Desert Kite: JPOS 20 (1946) 1-5.

KITCHEN K.A., Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical, Vol. I, Oxford 1969.

KLENGEL H., Zu einigen Problemen des altvorderasiatischen Nomadentums: ArOr 30 (1962)

585-596.

KLENGEL H., Zwischen Zelt und Palast, Leipzig 1972.

— Nomaden und Handel: Iraq 39 (1977) 163-169.

KNAUF E.A., Midianites and Ishmaelites: JSOT Suppl. 24 (1983) 147-162.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 1: Ein inschriftlicher Beleg für den Stamm Naphis: BN 20 (1983) 34ff.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 4: Ijobs Heimat: BN 22 (1983) 25-29.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 5: Die Haartracht der alten Araber: BN 22 (1983) 30-33.

--- Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jt. v. Chr., Wiesbaden 1985.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 8: Philisto-arabische Münzen: BN 30 (1985) 19-28.

— Nomadischer Henotheismus? Bemerkungen zur altnordarabischen Stammesgöttern: ZDMG Suppl. VI (1985) 124-132.

— Muʾnäer und Mëuniter: WO 16 (1985) 114-122.

--- Die Herkunft der Nabatäer, in: M. LINDNER (Hg.), Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen, München 1986, 74-86.

--- Berg und Tal, Stadt und Stamm - Grundzüge der Geschichte Palästinas in den letzten fünftausend Jahren, in: G. VÖLGER/K. VON WELCH/K. HACHSTEIN (Hg.), Pracht und Geheimnis. Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien (Katalog der Sammlung N. KAWAS anlässlich einer Ausstellung im Rautenstrauch-Joest-Museum in Zusammenarbeit mit dem Institute of Archaeology and Anthropology der Yarmuk Universität Irbid), Köln 1987.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 11: Ex 4,24-26, Philo Byblius 2,33 und der kanaanäisch-städtische Hintergrund "jahwistischer" Überlieferungen: BN 40 (1987) 16-19.

--- Supplementa Ismaelitica Nr. 12: Camels in Late Bronze and Iron Age Jordan: The Archaeological Evidence: BN 40 (1987) 20-23.

--- Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels: 'Das Böcklein in der Milch seiner Mutter': Bib. 69 (1988) 153-169.

— Supplementa Ismaelitica Nr. 13: Edom und Arabien: BN 45 (1988) 62-81.

— Ein ṣafāitisches Felsbild vom Ǧebel Qurma und die "Meder" in Bosra: DaM 3 (1988) 77-82.

— Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., Wiesbaden 1989.

— The Persian Administration in Arabia: Transeuphratène 2 (1990) 201-217.

— Der Staat als Männerbund - Religionsanthropologische Aspekte der politischen Evolution, in: VÖLGER G./WELCK K.V., Männerbande - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 23. März bis 17. Juni 1990, Köln 1990, 11-22.

— From History to Interpretation, in: EDELMAN D. (ED.), History, Archaeology and the Bible, Atlanta/GA (i.D.).

KNAUF E.A./C.J. LENZEN, Edomite Copper Industry, in: A. HADIDI (Hg.), Studies in the History and Archaeology of Jordan, Vol. III, London - New York 1987, 83-88.

KNUDTZON A., Die El-Amarna Tafeln I-II, Aalen 1964.

KOCH K., Art.:אֹהֶל, in: BWAT, 128-141.

KOCHAVI M., Rescue in the Biblical Negev: BAR 6 (1980) 27.

KÖCKERT M., Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988.

KOENIG E., Art. Prophecy, in: ERE 10, 384-393.

KOENIG J., Sédantaires et nomades devant les vestiges de leurs habitats: Mélanges Armand Abel 3 (1978) 126-140.

KÖHLER L., Kleine Lichter. Fünfzig Bibelstellen erklärt, Zürich 1945.

KOHLMEYER K./STROMMENGER E. (Hg.), Land des Baal. Syrien - Forum der Völker und Kulturen, Mainz 1972.

DER KÖNIGSWEG. 1000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina, Köln 1987.

KRAUS F.R., Akkadische Wörter und Ausdrücke, X-XI: RA 70 (1976) 172-179.

KRAUS H.-J., Psalmen II (Ps 60-150) (BK XV/2), Neukirchen 1978.

KRINETZKI G., Zefanjastudien. Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik (Regensburger Studien zur Theologie 7), Frankfurt a.M. - Bern 1974.

KRISS R./KRISS-HEINRICH H., Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960.

KRONASSER H., Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ullippi), Wien 1963.

KUPPER J.R., Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Liège 1957.

— Le rôle des nomades dans l'histoire de la Mésopotamie ancienne: JESHO 1 (1958) 113-127.

— L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la Ier dynastie babylonienne, Bruxelles 1961.

KUSCHKE A., Das Terrain der Schlacht bei Qadeš und die Anmarschwege Ramses' II.: ZDPV 95 (1979) 7-35.

LAAF P., Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie (BBB 30), Bonn 1970.

LAMMENS H., Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites: BIFAO XVII (1919) 39-101.

LAND DES BAAL s. KOHLMEYER/STROMMENGER.

LANE E.W., An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, II Vol., London 1842.

LANG B., Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (SBB 7), Stuttgart 1978^2.

LAYARD A.H., The Monuments of Niniveh, London 1849.

LECLANT J. (HG.), Ägypten. Bde. 1-3 (Universum der Kunst Bd. 26-28), München 1979-1981.

LEIRIS M., Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Bd. I (stw 574), Frankfurt 1985.

LEMAIRE A., Un nouveau roi de Qedar: RB 81 (1974) 63-72.

LEMCHE N.P., Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy (VT.S 37), Leiden 1985.

LÉVI-STRAUSS C., Strukturale Anthropologie II, Frankfurt 1975.

LEWIS N.N., The Frontier of Settlement in Syria, 1800-1950: International Affairs 31 (1955) 38-60 (= ISSAWI CH. [ED.], The Economic History of the Middle East: 1800-1914. A Book of Readings, Chicago 1966, 258-262).

LIBANON, in: Du. Europäische Kunstzeitschrift 1975/8.

LINDNER M. (HG.), Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen, München 1986.

LIPINSKI E., Recherches sur le livre de Zacharie: VT 20 (1970) 25-55.

LIVERIANI M., Communautés de village et Palais Royal dans la Syrie du IIe Millénaire: JESHO 18 (1975) 146-164.

LORETZ O., Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Pss. 90-150 (AOAT 207/2), Neukirchen 1979.

— Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik: JARG 3 (1978) 149-204.

LOUD G., The Megiddo Ivories (OIP 52), Chicago 1932.

LURKER M., Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973.

MALAMAT A., Mari an the Bible: Some Patterns of Tribal Organisation and Institutions: JAOS 82 (1962), 143-150.

— Mari: BA 34 (1971) 2-22.

MALBRAN-LABAT F., Eléments pour une recherche sur le nomadisme en Mésopotamie au premier millénaire av. J.-C. 1: "L'image du nomade": JA 268 (1980) 11-33.

— Le nomadisme à l'époche néoassyrienne: CASTILLO J.S. (ED.)., Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

MALINOWSKI K., Palmyre. Fouilles Polonaises 1960, Warszawa 1962.

MALLOWAN M.E.L., Nimrud and its Remains. Vol. I + II, London 1975^{2}.

MARFOE L., The Integrative Transformation: Patterns of Sociopolitical Organisation in Southern Syria: BASOR 234 (1979) 1-42.

MARTIN G.T., The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb. Commander-In-Chief of Tutʿankh-amūn. I: The Reliefs, Inscriptions and Commentary, London 1989.

MATTHÄUS H., Metallgefässe und Gefässuntersätze in der Bronzezeit der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern (Prähistorische Bronzefunde II/8), München 1985.

MATTHEWS V.H., Pastoral Nomadism in the Mari Kingdom (ca. 1830-1760 B.C.) (ASOR Dissertation Series 3), Cambridge (MA) 1978.

MAUNDRELL H., A Jouney from Aleppo to Jerusalem, in: A Compendium of the Most Appaired Modern Travels, 1757.

MEISSNER B., Zwei Reliefs Assurbanipals mit Darstellungen von Arabern, in: Festschrift FISCHER, Islamica II (1926), 394ff.

MERHAV R. (Hg.), Treasures of the Bible Lands. The Elie Borowski Collection, Tel Aviv 1987.

MESHEL Z., New Data about the 'Desert Kites': Tel Aviv 1 (12974) 129-143.

METZLER D., Widerstand von Nomaden im Altertum, in: Y. TORU/D. MASAOKI (Hg.), Forms of Control and Subordination in Antiquity, Tokyo - Leiden 1988, 86-95.

MIDIAN, MOAB AND EDOM (Sawyer J.F.A. und Clines D.J.A., Hg.), The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia, (JSOT Suppl. Series 24), Sheffield 1983.

MITTMANN S., Ri 1,16f und das Siedlungsgebiet der kenitischen Sippe Hobab: ZDPV 93 (1977) 213-135.

MOORTGAT A., Tell Halaf. Bd. III: Die Bildwerke, Berlin 1955.

— Die Kunst des Alten Mesopotamien. Bd. 1: Sumer und Akkad, Köln 1985^2.

— Die Kunst des Alten Mesopotamien. Bd. 2: Babylon und Assur, Köln 1982.

MORAN W.L., Les lettres d'el-Amarna. Corréspondance diplomatique du pharaon (LAPO 13), Paris 1987.

MORGENSTERN J., The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting, Cincinnati 1945.

MUHSAM H.V., Bedouin of the Negev. Eight demographic studies, Jerusalem 1966.

MÜLLER D., Der gute Hirte: ZÄS 86 (1961) 126-144.

MÜLLER D.H., Ḥimjarisches Bild mit Inschrift: ZDMG 30 (1876) 115f mit Tafel ebd.

MUNRO I., Das Zelt-Heiligtum des Min. Rekonstruktion und Deutung eines fragmentarischen Modells (Münchener Ägyptologische Studien 41), München-Berlin 1983.

MUSIL A., Arabia Petraea. Bd. I: Moab. Topographischer Reisebericht, Wien 1907.

— Arabia Petraea. Bd. II: Edom. Topographischer Reisebericht, Wien 1908.

— The Northern Ḥeǧâz (AGS OES 1), New York 1926 (=1978).

— The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, New York 1928.

MYERS J.M., II Chronicles (AnchB 13), New York 1965.

NAʾAMAN N., The Inheritance of the Sons of Simeon: ZDPV 96 (1980) 136-152..

NEWBERRY P.E., Beni Hasan I, London 1893.

— The Shepherd's Crook and the So-called 'Flail' or 'Scourge' of Osiris: JEA 15 (1929) 84ff.

NÖLDECKE TH., Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache (Ed. J. Kraemer), Berlin 1952-1954.

NOMADEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART, Beiträge zu einem internationalen Nomaden-Symposium am 11. und 12. Dezember 1975 im Mueseum für Völkerkunde (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 33), Leipzig, Berlin 1981.

NYSTRÖM S., Beduinentum und Jahwismus, Lund 1946.

OATES D., The Excavations at Nimrud (Kalhu) 1960: Iraq 23 (1961) 1-14.

ODENTHAL J., Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste - 5000 Jahre Geschichte im Spannungsfeld von Orient und Okzident, Köln 1982.

OHLER A., Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1979.

OLB I/II = KEEL O./KÜCHLER M.[/UEHLINGER CH.], Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde; Bd. 2: Der Süden, Einsiedeln-Zürich-Köln-Göttingen, 1984.1982.

OPITZ D., Die Darstellungen der Araberkämpfe Assurbanaplis aus dem Palaste in Ninive: AfO (1931/32) 7-13.

OPPENHEIM M. FREIHERR VON, Die Beduinen. Bd. II: Die Beduinenstämme in Palästina, Transjordanien, Sinai, Ḥedjāz, Leipzig 1943.

--- Tell Halaf. Bd. III: Die Bildwerke, Berlin 1955.+

--- Die Beduinen. Bd. IV: Die arabischen Stämme in Chūzistān (Iran), Pariastämme in Arabien (hg. von W. CASKEL), Wiesbaden 1967.

ORTHMANN W., Untersuchungen zur spätHethitischen Kunst, Bonn 1971.

PACKARD V., Die ruhelose Gesellschaft. Ursachen und Folgen der heutigen Mobilität, Düsseldorf-Wien 1973.

PARKER S.T., Peasants, Pastoralists, and Pax Romana: A Different View: BASOR 265 (1987) 35-51.

PARLASCA I., Die nabatäischen Kamelterrakotten. Antiquarische Aspekte und kulturgeschichtliche Bedeutung: LINDNER M. (HG.), Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen, München 1986, 201-213.

PARPOLA S., The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West, (State Archives of Assyria I/1), Helsinki 1987.

PARROT A., Assur. Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jh. bis zum Tode Alexanders des Grossen (Universum der Kunst Bd. 2), München 1961.

— Mari. Capitale fabuleuse, 1974.

PAYNE E.J., The Midianite Arc in Joshua and Judges: JSOT Suppl. 24 (1983) 163-172.

PETERS F.E., Romans and Bedouin in Southern Syria: JNES (1978) 315-326.

PM = PORTER B./MOSS R.L.B. [MÁLEK J.], Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, Vol. I-VII, Oxford 1937ff.

POHL A., Personalnachrichten: Or. 19 (1950) 251ff.

POSTGATE J.M., Nomads and Sedentaries in the Middle Assyrian Sources: CASTILLO J.S. (ED.), Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

PRAG K., Ancient and Modern Pastoral Migration in the Levant: Levant 17 (1985) 81-88.

PRATICO G.P., Nelson Gluecks's 1938-1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal: BASOR 259 (1985) 1-32.

PRITCHARD J.B. (ED.)., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955[2].

— Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament, Princeton 1959[2].

RAINEY A.F., The World of Sinuhe: IOS 2 (1972) 369-408.

READE J.E., More Drawings at Assurbanipal Sculptures: Iraq 26 (1964) 1-13.

— Aššurnasirpal I and the Withe Obelisk: Iraq 27 (1975) 129-150.

READER'S DIGEST ASSOCIATION (HG.), Völker Herrscher und Propheten. Die Menschen der Bibel - ihr Leben, ihre Zeit, Stuttgart 1979.

REDFORD D.B., The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela: IEJ 36 (1986) 188-200.

RENGER S., *Marāt ilim*: Exogamie bei den semitischen Nomaden des 2. Jahrtausends: AfO 24 (1973) 103-107.

RIPINSKY M., The Camel in Dynastic Egypt: JEA 71 (1985) 134-141.

ROBERT, PH. DE, Le berger d'Israël (Cahiers théologiques 57), Neuchâtel 1968.

ROBINSON E.S.G., Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Vol. 29: Catalogue of the Greek Coins of Cyrenaica, reprint Bologna 1965.

ROGERSON J.W., Was Early Israel a Segmentary Society?: JSOT 36 (1986) 17-26.

RÖSEL H., Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter: ZDPV 92 (1975) 10-46.

ROSELLINI H., Monumenti dell'Egito e della Nubia, Vol. 1-3, Pisa 1832, 1834, 1844.

ROSEN B., Early Israelite Cultic Centres in the Hill Country: VT 38 (1988) 114-116.

ROSEN S.A., Demographic Trends in the Negev Highlands: Preliminary Results from the Emergency Survey: BASOR 266 (1987) 45-58.

ROST L., Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender: ZDPV 66 (1943) 205-216.

ROST P., Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III, Leipzig 1893.

ROSTOVTZEFF M.I., The Caravan-Gods of Palmyra: JRS 22 (1932) 107-116.

— Caravan cities, New York 1971 (reprinted from Oxford 1932).

— Dura and the Problem of Parthian Art: Yale Classical Studies 5 (1935) 155-304.

— Dura-Europos and its Art, Oxford 1938.

ROSTOVTZEFF M.I./BROWN F.E./WELLES C.B., The Ecavations at Dura-Europos. Preliminary Reposrt of the seventh and eighth Season of Work 1933-34, Leipzig/Prag 1939.

ROTHENBERG B., Timna. Valley of the Biblical Copper Mines, London 1972.

ROWTON M.B., The Physical Environment and the Problem of the Nomads, in: XVe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1967, 109-121.

— Autonomy and Nomadism in Western Asia: Or 42 (1973) 247-258.

— Urban Autonomy in a Nomadic Environment: JNES 32 (1973) 201-215.

— Enclosed Nomadism: JESHO 17 (1974) 1-30.

— Dimorphic Structure and Topology: OA 15 (1976) 17-31.

— Dimorphic Structure and the Tribal Elite, in: Al-Bāḥiṯ. FS Joseph Henninger (= Studia Instituti Anthropos 28), St. Augustin b. Bonn 1976.

— Dimorphic Structure and the Parasocial Element: JNES 35 (1976) 181-198.

— Economic and Political Factors in Ancient Nomadism: CASTILLO J.S. (ED.), Nomads and Sedentary Peoples, Mexico 1981.

RUDOLPH W., Chronikbücher (KAT 21), Tübingen 1955.

— Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen (KAT XIII/4), Gütersloh 1976.

SACHS S., Aus Nomadenkindern werden Schüler. Erziehungsprobleme orientalischer Einwandererkinder in Israel (Beiträge zur Heilpädagogik und heilpädagogischer Psychologie), Bern-Stuttgart 1967.

SAWYER J.F.A./CLINES D.J.A. (HG.), Midian, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia (JSOT Supp. Series 24), Sheffield 1983.

SCHECK F.R., Jordanien - Völker und Kulturen zwischen Jordan und Rotem Meer, Köln 1985.

SCHLUMBERGER D., La Palmyrène du Nord-Ouest. Villages et lieux de l'époche impériale. Recherches archéologiques sur la mise en valeur d'une région du désert par les Palmyréniens, Paris 1951.

— Les quatre tribus de Palmyre: Syria 48 (1971) 121-133.

SCHMID H.H., Art. אביר: ThWAT I 25-27.

SCHMIDT-COLINET A., Nabatäische Felsarchitektur. Bemerkungen zum gegenwärtigen Forschungsstand: Bonner Jahrbücher 180, 189-230.

SCHMITT R., Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Güthersloh 1972.

SCHOTT S., Aufnahmen vom Hungersnotrelief auf dem Aufweg der Unaspyramide: RE 17 (1965) 7-13.

SCHOTTROFF W./STEGEMANN W. (HG.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Bd. 1: Altes Testament, München 1979.

SCHROER S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg Schweiz - Göttingen 1987.

SEALE M.S., The Desert Bible. Nomadic Tribal Culture and Olt Testament Interpretation, London 1974.

SEIBERT I., Hirt - Herde - König, Berlin 1969.

— Die Frau im Alten Orient, Leipzig 1973.

SEIDL U., Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (OBO 87), Freiburg Schweiz - Göttingen 1989.

SETERS J.V., Abraham in History and Tradition, New Haven-London 1975.

SEYBOLD K., Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120), Stuttgart 1985.

SEYRIG H., Bas-reliefs monumentaux du temple de Bél à Palmyre: Syria 15 (1934) 155-186.

— Nouveaux monuments palmyriéniens de Baalshamîn: Syria 26 (1949) 17-41.

— Antiquités syriennes. Les Dieux armés et les Arabes en Syrie: Syria 47 (1970) 77-92.

SEYRIG H./AMY R./WILL E., Le temple de Bel à Palmyre, 2 tomes (Bibliothèque archéologique et historique 83), Paris 1975.

SHANKS M. (ED.), Ancient Israel. A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple, Washington/DC 1988.

SHMUELI A., Nomadism about to Cease, Tel Aviv 1980 (hebr.).

SMITH S., Assyrian Sculptures in the British Museum from Salmaneser III to Sennacherib, London 1938.

SMITHER P.C., The Semna Dispatches: JEA 31 (1945) 3-10.

SODEN W. VON., Zur Datierung des 'Weissen Obelisken': ZA 64 (1975) 180-191.

SOGGIN J.A., Art. רעה, in: ThWAT II 791-794.

SOLLBERGER E., The Withe Obelisk: Iraq 36 (1974) 231-238.

SPEELERS L., Catalogue des Intailles et empreintes orientales des musées royaux du cinquantenaire, Bruxelles 1917.

— Catalogue des intailles et empreintes orientales des musées royaux d'art et d'histoire. Supplément, Bruxelles 1943.

STAGER L.E., Merenptah, Israel and Sea People. New Light on an Old Relief: ErIs 18 (1985) 56*-64*.

STERN E., Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C., Jerusalem 1973.

STEVENSON S.W., Dictionary of Roman Coins, London 1889 (repr. 1964).

STEVENSON-SMITH W., The Art and Architecture of Ancient Egypt, Harmondsworth, Middlesex 1965[2].

STOLZ F., Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel (AThANT 60), Zürich 1972.

— Monotheismus in Israel, in: KEEL O. (HG.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BB 14), Freiburg Schweiz 1980, 143-184.

--- Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981.

TALON P., Les nomades et le royaume de Mari: Akkadica 48 (1986) 1-9.

TESTA E., Il deserto come ideale: SBFLA 7 (1956/57) 5-52.

THIEL W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen 1985².

THOMPSON T.L., Historical Notes on "Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?": JSOT 7 (1978) 20-27.

— The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark: JSOT 9 (1978) 2-43.

THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til-Barsip. Texte + Album (BAH 23), Paris 1936.

TIGAY J.H. You shall have no other Gods. Israel's Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, Atlanta (GA) 1986.

TUFNELL O., Lachish II: The Fosse Temple, London 1940.

UEHLINGER CH., Das Image der Grossmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel: BuK (1985) 165-172.

— Der Amuntempel Ramses' III. in *p3 Kn^{c}n*, seine südpalästinischen Tempelgüter und der Übergang von der Ägypter- zur Philisterherrschaft: ein Hinweis auf wenig beachtete Skarabäen: ZDPV 104 (1988) 6-25.

UNGER E., Die Reliefs Tiglatpilesars III aus Nimrud (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen V), Constantinople 1917.

— Obelisk des Königs Assurnasirpal I aus Ninive: MAOG 6/1-2 (1932).

VANDIER J., Manuel d'archéologie égyptienne. Tome V: Bas-reliefs et peintures; scènes de la vie quotidienne, Paris 1969.

VAUX R.DE, Sur le voile des femmes dans l'orient ancien. A propos d'un bas-relief de Palmyre: Bible et Orient 407-423, Paris 1967 (= RB 44 [1935] 397-412).

— Les patriarches hébreux et les découvertes modernes, in RB 56 (1949) 5-36.

— Arche d'alliance et tente de réunion, in: La rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gmelin, 55-70.

— Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte (SBS 3), 1962².

— Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. II, Freiburg 1964².

--- Sur l'origine kénite ou madianite du Yahvisme: ErIs 9 (1969) 28-32.

— Histoire ancienne d'Israël. Des Origines a l'installation en canaan (EtB), Paris 1971.

VERCOUTTER J., L'Egypte et le monde égéen préhellénique. Etude critique des Sources égyptiennes (Du début de la XIIIe à la fin de la XIXe dynastie), Le Caire 1956.

VIBERT C./BARBET A., Tombeaux peints du nord de la Jordanie à l'époque romaine: ADAJ 26 (1982) 67-83.

VIGOUROUX F., La Sainte Bible Polyglotte, T. 1-6, Paris 1900-1906.

VOGEL M., Onos Lyras. Der Esel mit der Leier. 2 Bde, Düsseldorf 1973.

VOM NIL ZUM EUPHRAT. Kunst aus dem alten Ägypten und Vorderasien, Zürich 1985.

WÄFLER M., Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1975.

WALSER G., Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe, Berlin 1966.

WALZ R., Gab es ein Esel-Nomadentum im Alten Orient? (24. Orientalistenkongress), München 1957.

WAPNISH P., Camel Caravans and Camel Patoralists at Tell Jemmeh: JANES 13 (1981) 101-121.

WARD W.A., The Shasu 'Bedouin': JESHO 15 (1972) 35-60.

WARD W.A/MARTIN M.F., The Balu^{c}a Stele: A new Transcription with Paleographical and Historical Notes: ADAJ 8-9 (1969) 5-29.

WEIDNER E.F., Assyrische Beschriftungen der Kriegs-Reliefs Assurbanaplis: AfO 8 (1932/22) 175-203.

WEIN E.J./OPIFICIUS R., 7000 Jahre Byblos, Nürnberg 1963.

WEINFELD M., The Tribal League at Sinai, in: P.D. MILLER/P.D. HANSON/S.D. MCBRIDE (Hg.), Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. CROSS, Philadelphia 1987, 303-314.

WEIPPERT H., Amos: seine Bilder und ihr Milieu, in: DIES./M. WEIPPERT/K. SEYBOLD, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Freiburg Schweiz - Göttingen 1985, 1-29.

--- Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien 2/1), München 1988.

WEIPPERT M., Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, Göttingen 1967.

-- Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber: WO 7 (1973) 39-85.

-- Menachem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglatpileser III aus dem Iran: ZDPV 89 (1973) 26-53.

-- Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Ueber die *Š3sw* der ägyptischen Quellen: Bibl 55 (1974) 265-280.427-433.

--- Art. Edom und Israel: TRE IX 291-299.

-- Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: ASSMANN J./HARTH D. (HG.), Kultur und Konflikt (es 1612), Frankfurt 1990.

WEISSGERBER G., Mehr als Kupfer in Oman - Ergebnisse der Expedition 1981: Der Anschnitt 33 (1981) 174-263.

WELLHAUSEN J., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1961[3].

WELTEN P., Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42), Neukirchen 1973.

WENNING R., Die Nabatäer - Denkmäler und Geschichte (NTOA 3), Fribourg - Göttingen 1987.

WENNING R./ZENGER E., Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten 'Bull Site': ZDPV 102 (1986) 75-86.

WESTERMANN C., Genesis 12-50 (EdF 48), Darmstadt 1975.

— Genesis (BK I/3), Neukirchen 1983.

WILDBERGER H., Jesaja (BK X), Neukirchen 1972-1978.

WILKINSON J.G., The Manners and customs of the ancient Egyptians, Vol. 1-3, London 1878.

WINTER U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg Schweiz - Göttingen 1983, 1987[2].

— Die Taube der fernen Götter in Ps 56,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie, in: KEEL O., Vögel als Boten (OBO 14), Freiburg Schweiz -- Göttingen 1977, 37-78.

WISEMAN D.J., Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Vol. I: Cylinder Seals. Uruk - Early Dynastic Periods, London 1962.

WOLF C.U., Art.: Nomadism: IDB III 558-560.

WOLF W., Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957.

WOLFF H.W., Dodekapropheton 2: Joel und Amos (BK XIV/2), Neukirchen 1969.

WOOLLEY C.L., Carchemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum. Bd. 1-3, London 1953-69.

— The Art of the Middle East. Including Persia, Mesopotamia and Palestine, New York 1961.

WORSCHECH U., Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie (EHS XXV/225), Frankfurt-Bern-New York 1983.

--- Le pays de Moab: MDB 46 (1986) 25-27.

WRESZINSKI W., Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte Bd. II, Leipzig 1923-38 (repr. Genève - Paris 1988).

WÜRTHWEIN E., Die Bücher der Könige. 1 Kön 1-16 (ATD 11,1), Göttingen 1977.

WYSS S., Der gekreuzigte Esel. Aufsätze zu einer christlichen Archäologie der Sinnlichkeit, Fribourg 1986.

YADIN Y., The Earliest Record of Egypt's Military Penetration into Asia: IEJ 5 (1955) 1-16.

YEDID H., Crise et régression du système pastoral bédouin nomade des hauts plateaux du nord-est de la ville de Hama (Syrie), in: O. AURENCHE, Nomades et sédentaires. Perspectives ethnoarchéologiques (Ed. Recherche sur les civilisations no. 40), Paris 1984, 19-50.

YURCO F.J., Merenptah's Canaanite Campain: JARCE 23 (1986) 189-215.

— 3200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt: BAR 16/5 (1990) 20-38.

ZAYADINE F., The Frescoes of Quseir Amra, Amman 1977.

--- Ammon: MDB 46 (1986) 11-16.

--- La citadelle d'Amman: MDB 46 (1986) 17-20.

ZIFFER I., At That Time the Canaanites Were in the Land. Daily Life in Canaan in the Middle Bronze Age II. 2000-1550 B.C.E.,Tel Aviv 1990.

ZIMMERLI W., Ezechiel (BK XIII), Neukirchen 1969.

— Die Spendung von Schmuck für ein Kultobjekt: CAQUOT A./DELOR M. (ED.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981.

ZUBER B., Vier Studien zu den Ursprüngen Israels (OBO 9), Fribourg - Göttingen 1976.

REGISTER

1. BIBELSTELLENREGISTER

Rut

1 Sam

2 Sam

1 Kön

2. REGISTER DER HEBRÄISCHEN BEGRIFFE

3. STICHWORTREGISTER

4. AUTORINNENREGISTER (Auswahl)

BILDTEIL

Die Abbildungen wurden in chronologischer Reihenfolge geordnet, damit sich der/die BetrachterIn eine Vorstellung über die zeitliche Einordnung der Bilder machen kann.

Beschriftungsschlüssel: Gegenstand; (Maße); Fundort; Zeit; Veröffentlichungen. ➨ Textverweise (*kursiv* = Hauptreferenz)

Wo die Umzeichnung nicht vom Autor selber stammt, wurde die Publikation, die als Druckvorlage diente, unterstrichen.





Abb. 1: Rollsiegel (weisser Kalk); H: 1,38 cm/Durchmesser: 0,83-0,7 cm/ Durchbohrung: 0,32 cm; Palästina/Syrien; Frühdynastisch II (um 2700a); Sammlung des Biblischen Institutes Fribourg (Schweiz) 235a; unveröff. ➡ S. *100*; 106; 180

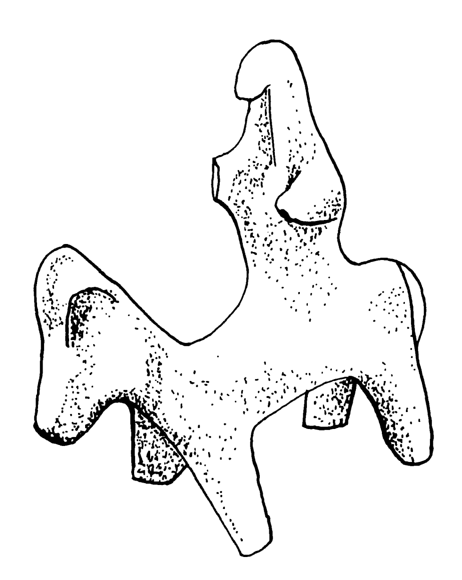


Abb. 2: Kalkgemagerte Terrakotta; H: 6,5 cm/L: 7 cm; Zeiraqoun (Jordanien); 1. Hälfte des 3. Jt. a; Museum Irbid; IBRAHIM M. U.A. (ED.), Museum of Jordanian Heritage, 32; (Umzeichnung: H. Keel-Leu). ➡ S. *102*; 182.

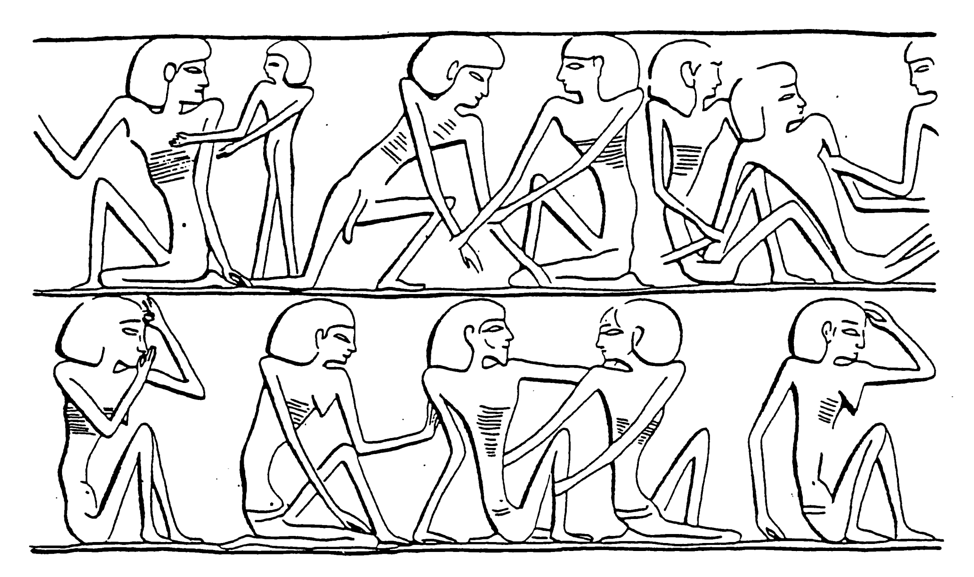


Abb. 3: Kalksteinrelief; Innenmauer des Aufwegs zur Unaspyramide, Saqqara; Ende der 5. Dyn. (2480-2350a); Depot der ägypt. Altertümer-verwaltung in Saqqara; SCHOTT S., RE 17 (1965) 7-12, Pl. 1-4A; KEEL O., AOBPs 66, Abb. 88; PORTER/MOSS/MALEK, ²III/2.1, 420. ➠ S. 20; *24f*; 39; A 94; 135; 236.

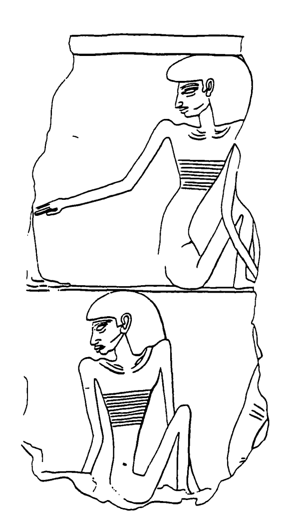


Abb. 4: Kalksteinrelief; Innenmauer des Aufwegs zur Unaspyramide, Saqqara; Ende der 5. Dyn. (2480-2350a); Louvre E 17.376; SCHOTT S., RE 17 (1965) 12f, Pl. 4B; PORTER/MOSS/MALEK, ²III/2.1, 420; (Umzeichnung: H. Keel-Leu). ➠ S. 20; *26*; 39; A 94; 135; 236.

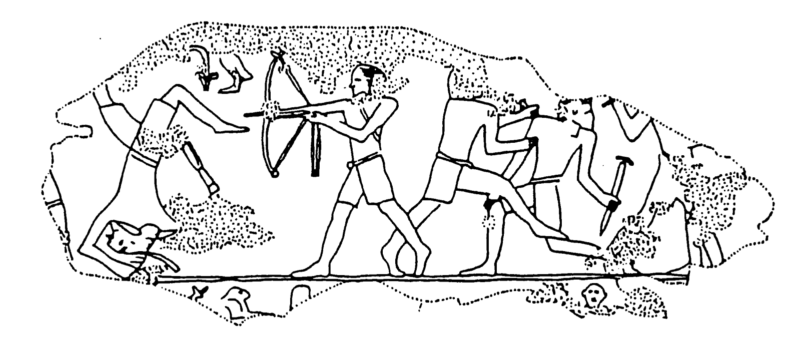


Abb. 5: Kalksteinrelief; Innenmauer des Aufwegs zur Unaspyramide, Saqqara; Ende der 5. Dyn. (2480-2350a); Departement of Antiquities, Kairo (?); HASSAN S., ASAE 38 (1938), 520, Taf. XCV; WEIPPERT M., Biblica 55 (1974), 269; PORTER/MOSS/MALEK ^{2}III/2.1, 418. ➡ S. 24f; 39.



Abb 6: Rollsiegel (Hämatit); H: 1,81 cm/ Durchmesser: 1,03 cm/ Durchbohrung: 0,2 cm; ?; altbabylonisch (1925-1595a); Sammlung des Biblischen Instituts Fribourg (Schweiz); MONTRÉAL, 39, Abb. 6. ➡ S. *102*.

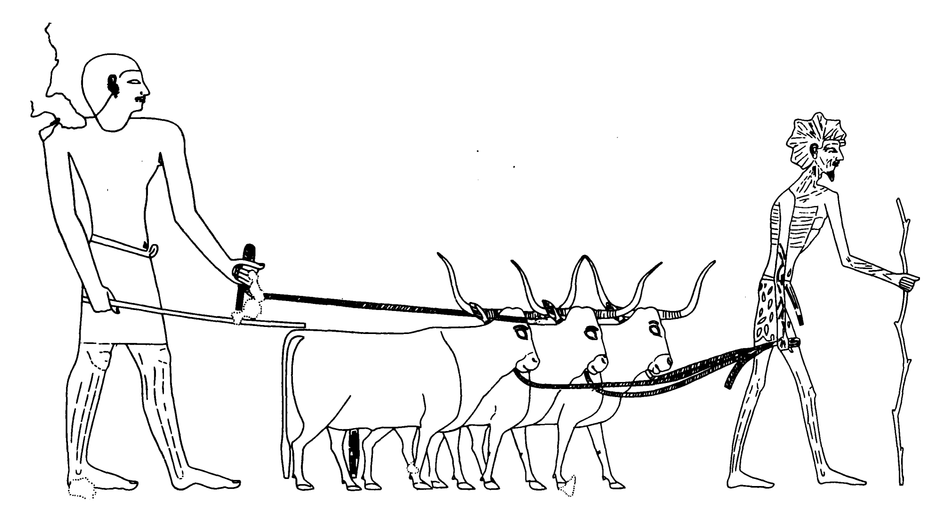


Abb. 7: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir II, Pl. VI, XXX; ANEP Nr. 101; LECLANT J. (HG.), Ägypten I, Abb. 165; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. *26*; 203.

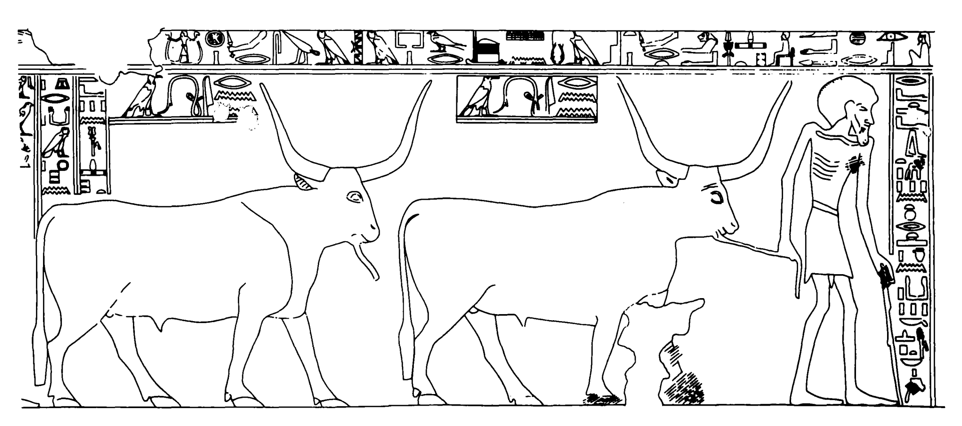


Abb. 8: Kalksteinrelief; Meir (Cusae): Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir II, Pl. XI; PORTER/MOSS IV, 251. ➡ S. 26; 27; 135; 203.

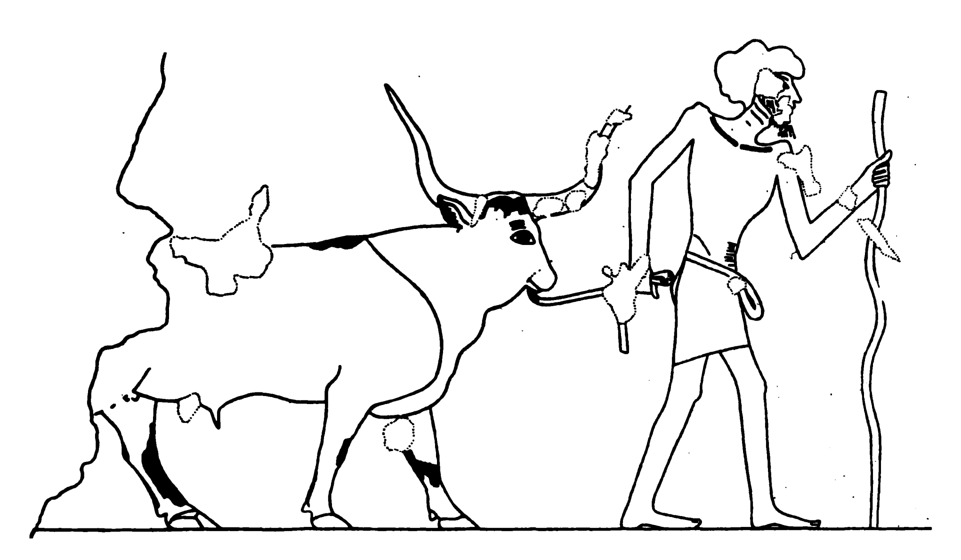


Abb. 9: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Senbi, Sohn des Ukhotep; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir I, Pl. X; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *27*; 135; 203.

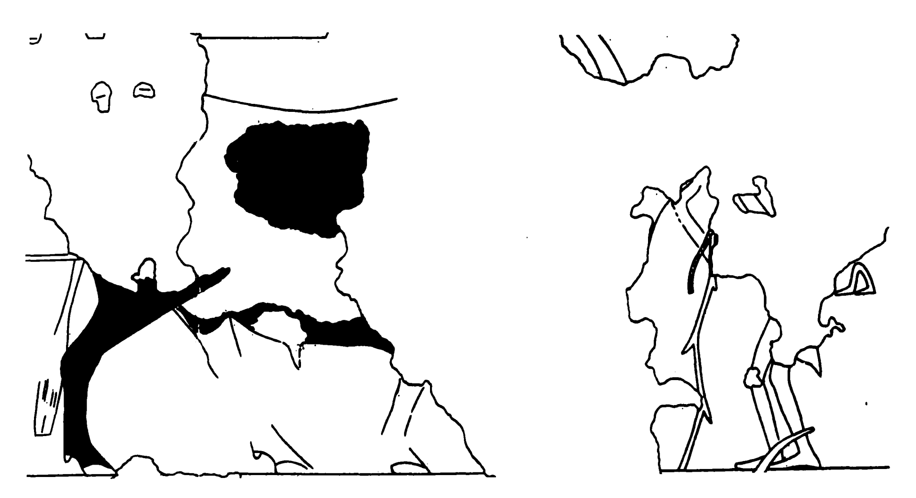


Abb. 10: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir II, Pl. III; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *27*; 135; 203.

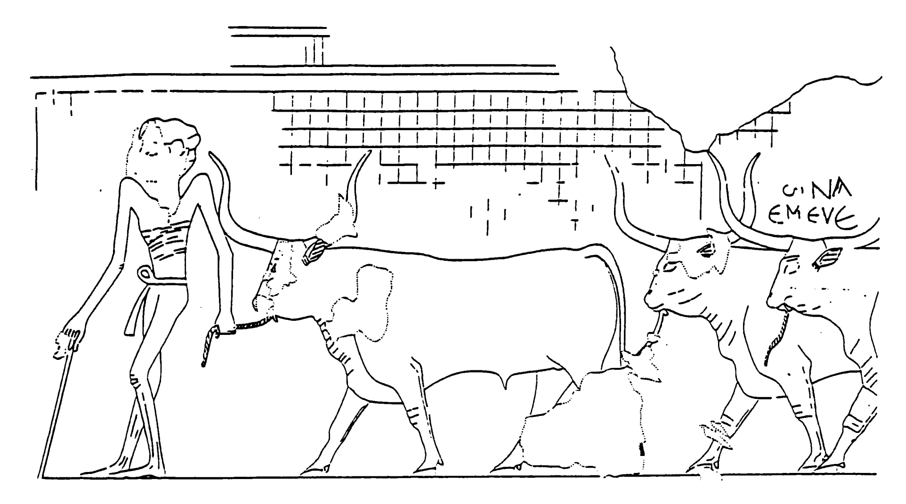


Abb. 11: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir II, Pl. III; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *28*; 135; 203.

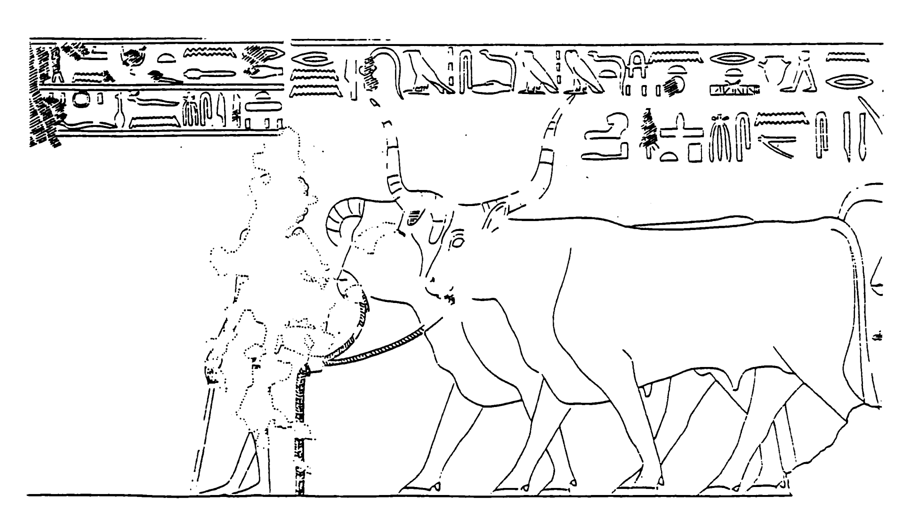


Abb. 12: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Ukhotep, Sohn des Senbi; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir III, Pl. IV; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *27*; 135; 203.

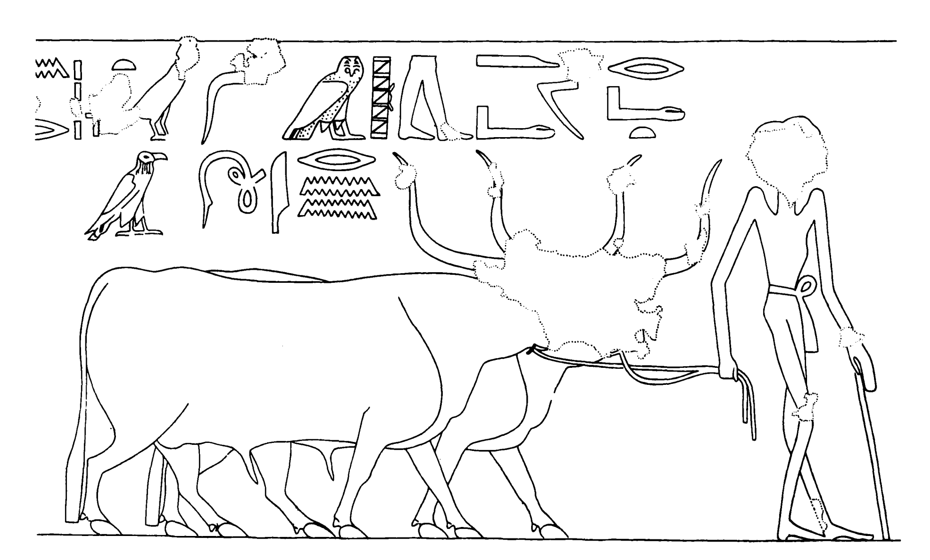


Abb. 13: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Senbi, Sohn des Ukhotep; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir I, Pl. IX; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *27*; 135; 203.

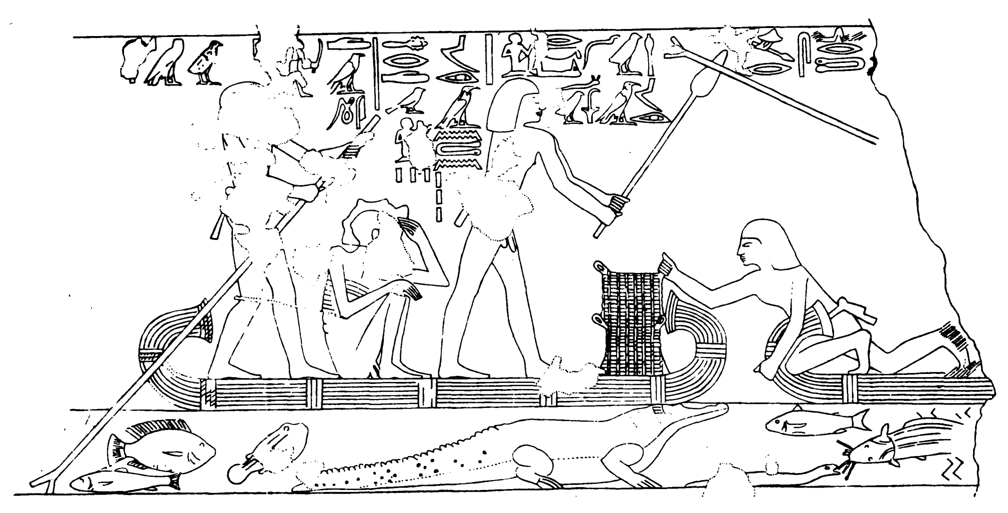


Abb. 14: Kalksteinrelief; Meir (Cusae); Grab des Senbi, Sohn des Ukhotep; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; BLACKMAN A.M., Meir I, Pl. III; PORTER/MOSS IV, 250. ➡ S. 26; *27*; 135.

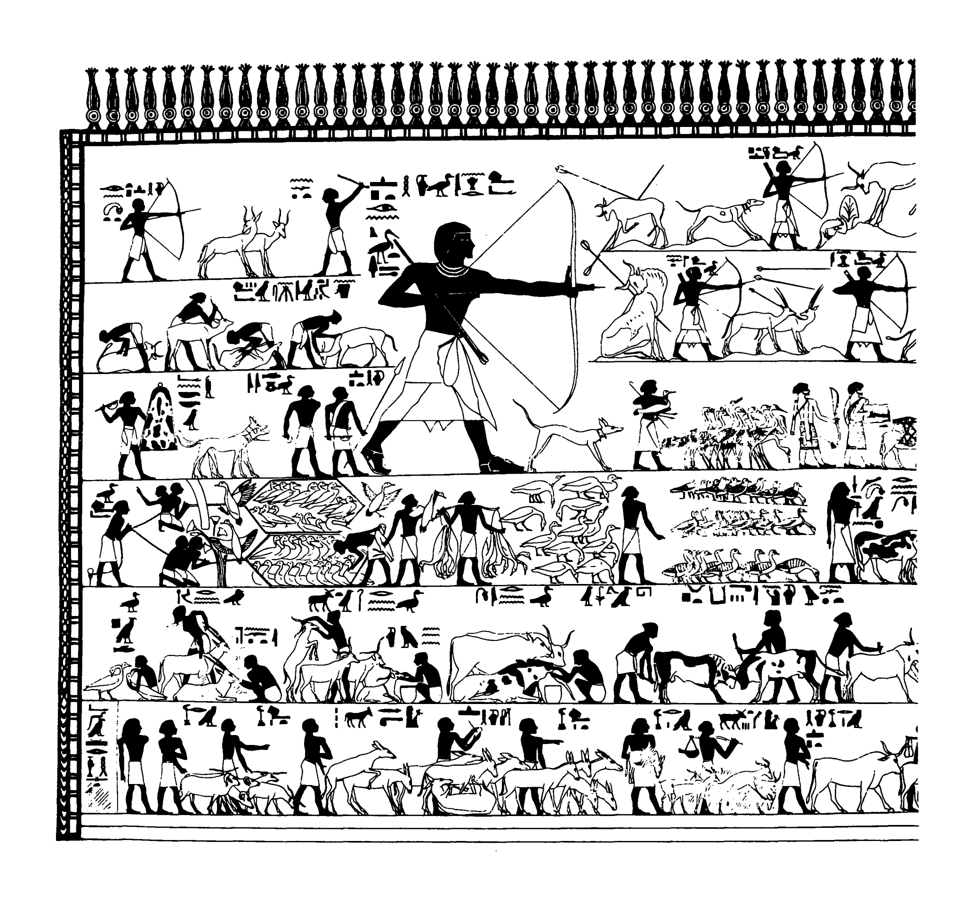


Abb. 15a: Grabmalerei; Beni Hasan: Grab Chnumhotep II (Nr. 3), Nordwand; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; NEWBERRY P.E., Beni Hasan I, Pl. XXX; PORTER/MOSS IV, 145f.
➡ S. *30-34*.

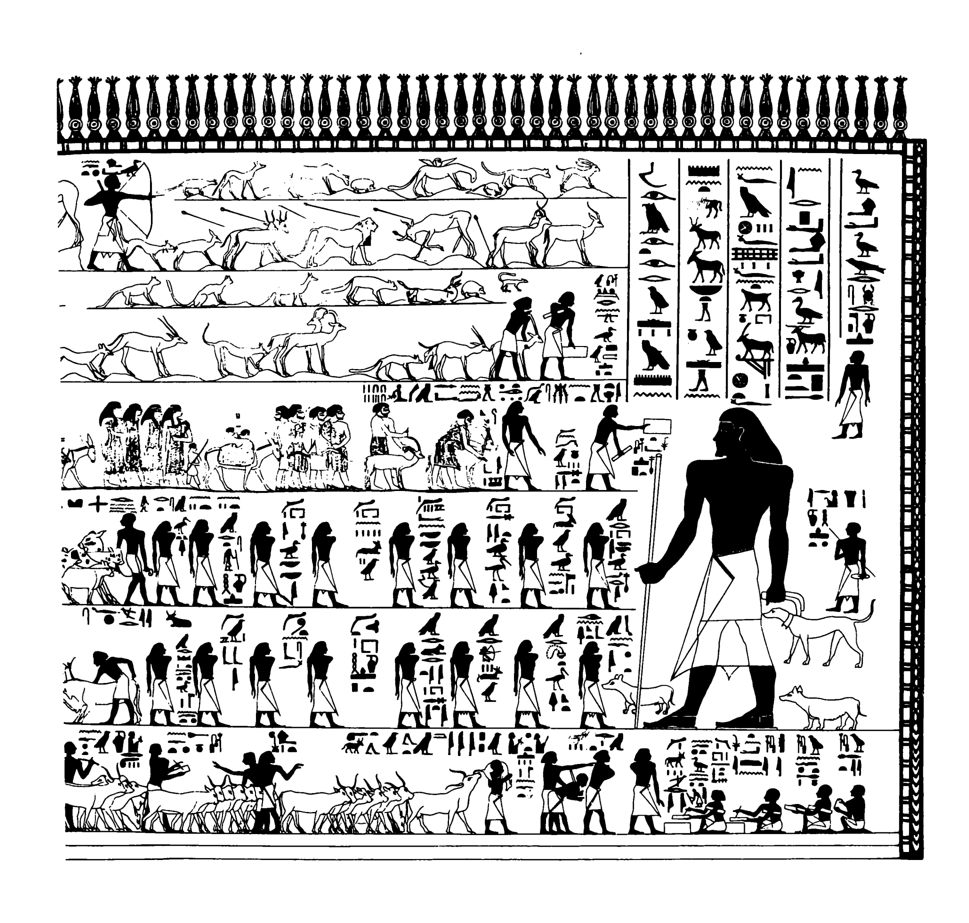




Abb. 15b: Grabmalerei; Beni Hasan: Grab Chnumhotep II (Nr. 3), Ausschnitt aus der Nordwand; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; LEPSIUS C.R., Denkmäler II, Pl. 133; NEWBERRY P.E., Beni Hasan I, Pl. XXXI; PORTER/MOSS IV, 145f. ➨ S. 21; *30-34*; 47; A 96; 155; 166; 169; 178f; 183; 211; 237; 256.

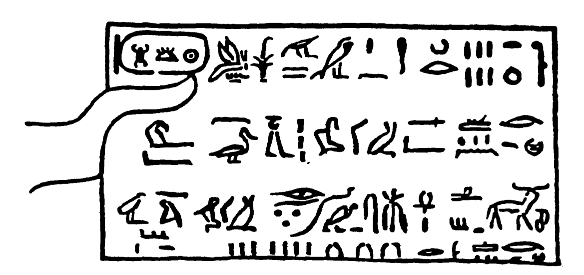


Abb. 15c: Grabmalerei; Beni Hasan: Grab Chnumhotep II (Nr. 3), Ausschnitt aus der Nordwand; 12. Dyn. (um 1900a); in situ; NEWBERRY P.E., Beni Hasan I, Pl. XXXVIII,2; PORTER/MOSS IV, 145f. ➨ S. *35*.

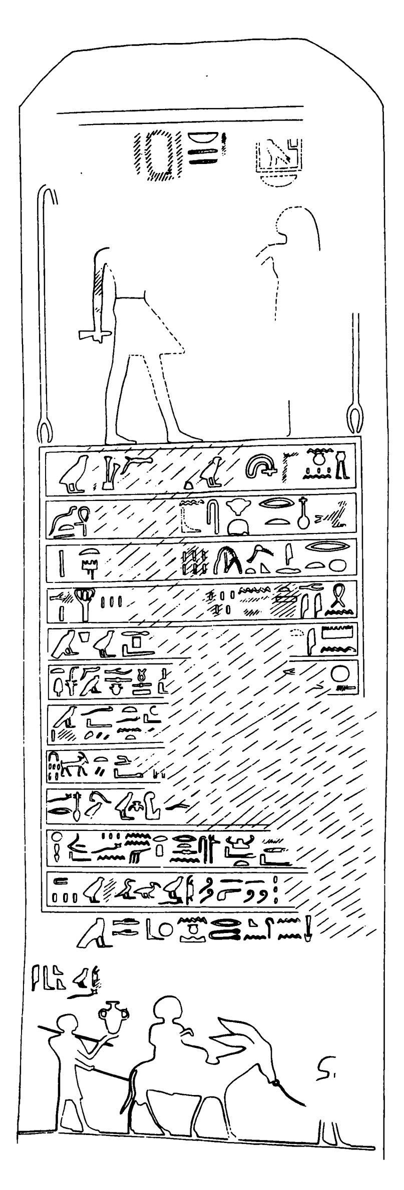


Abb. 16: Sandsteinstele; Serabit el-Khadem; 12. Dyn. (Amenemhet III, 1844-1794a); in situ; GARDINER A.H./PEET T.E., Inscriptions I, Pl. XXXVII; PORTER/MOSS VII, 355.
➠ S. 20ff; *106*; 109; 135; 181.

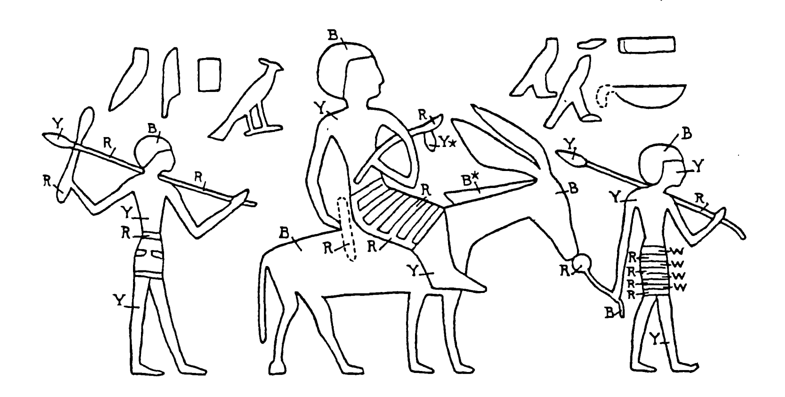


Abb. 17: Sandsteinstele mit Farbresten (Ausschnitt); Serabit el-Khadem; 12. Dyn. (Amenemhet III, 1844-1794a); in situ; GARDINER A.H./PEET T.E., Inscriptions II, Fig. 17/Inscriptions I, Pl. LXXXV; PORTER/MOSS VII, 356. ➨S. 20ff; *106*; 109; 135; 112; 181.



Abb. 18: Sandsteinstele (Ausschnitt); Serabit el-Khadem; 12. Dyn. (Amenemhet III, 1844-1794a); in situ; GARDINER A.H./PEET T.E., Inscriptions I, Pl. XXXIX; PORTER/MOSS VII, 348. ➨ S. 20ff; *106*; 109; 135; 181.

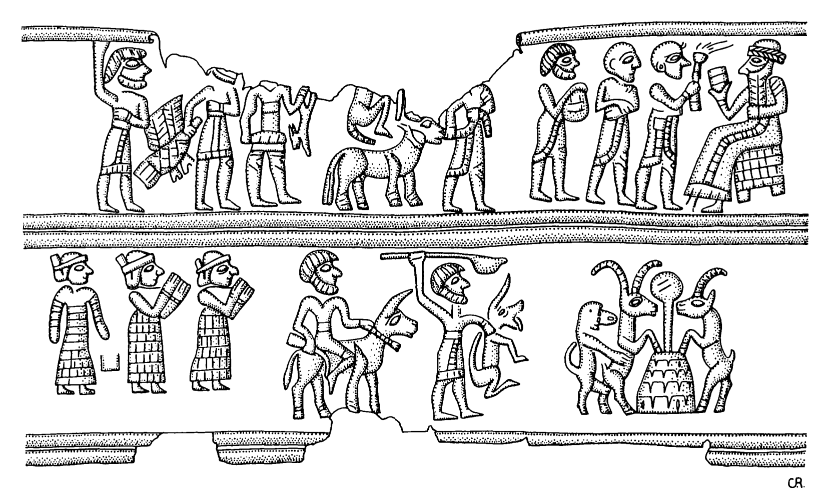


Abb. 19: Bronzebecher; H: 10,5 cm; Nordostmesopotamien (?); 19. Jh.a; Borowski-Sammlung; ARCHÄOLOGIE ZUR BIBEL, 115-119. ➨ S. 21; *105*; 181.

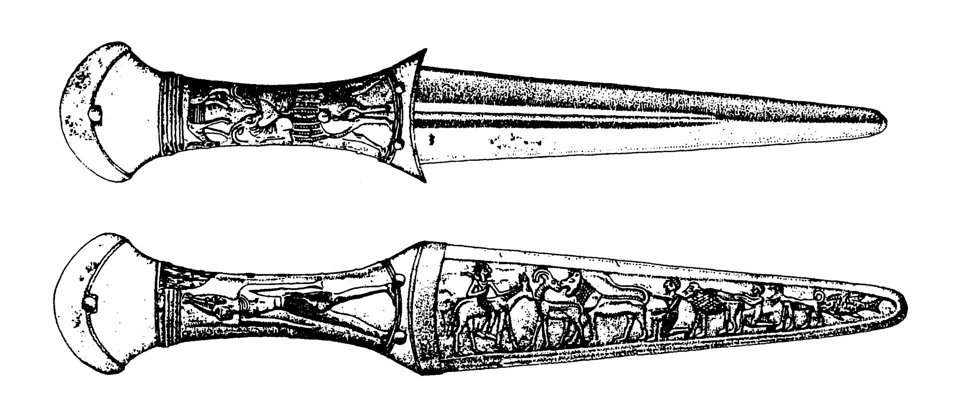


Abb. 20: Dolch mit Scheide, goldverziert; Obeliskentempel von Byblos; 19. Jh.a; Beirut, Nationalmuseum; JIDEJIAN N., Byblos, Abb. 79; FRANKFORT H., Art, Fig. 60; ZIFFER I., 98, Fig. 110. ➨ S. 21; *104*; 181.

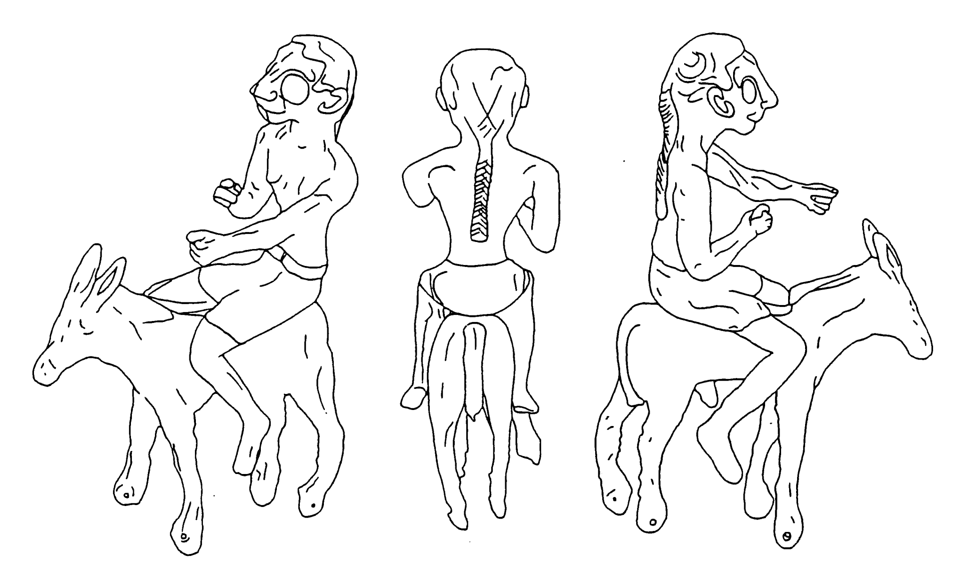
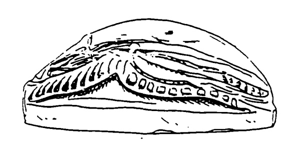


Abb. 21: Bronzeplastik; Syrien; frühes 2. Jt. a; Tel Aviv (Borowski-Collection); MERKAV R. (HG.), Treasures Nr. 101. ➡ S. 21; *103*; 181.



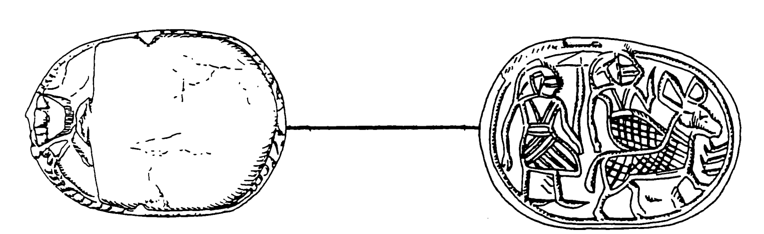


Abb. 22: Skarabäus (Steatit); ?; Hyksoszeit (1750-1650); Berlin (Ost), Umzeichnung von G. RÜHLMANN (Martin Luther Universität, Halle-Wittenberg). ➡ S. *107*; 181; 183f.

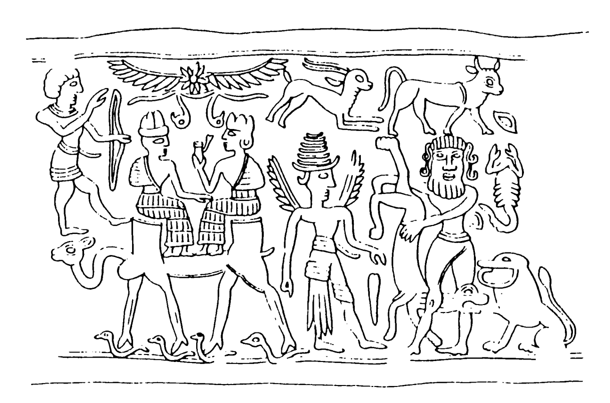


Abb. 23: Rollsiegel; Syrien; altsyrisch (18. Jh.); Walters Art Gallery, Baltimore; GORDON C.H., IRAQ 6 (1939), Pl. VII, Nr. 55; WINTER U., Frau, Abb. 380. ➡ S. *a 392*.



Abb. 24: Wandmalerei; Theben, Grab des Onen (Nr. 120); 18. Dyn. (Amenophis III, 1391-1353a); New York, Metropolitan-Museum (Kopie); GIVEON R., Shosou, Pl. I/Doc. 7; PORTER/MOSS ^{2}I/1, 234 (3). ➡ S. 36; *38*.



Abb. 25a: Steinrelief (Ausschnitt); Tell el-Amarna, Grab des Merire, Westseite der Säulenhalle; 18. Dyn. (Amenophis IV, 1364-1347a); in situ; DAVIES N. DE G., El Amarna I, Pl. X, Ausschnitt: Pl. XV; GIVEON R., Shosou, Pl. II,3/Doc. 8c (?); PORTER/MOSS IV, 215 (20)-(21). ➨ S. 13; *41f*; 241.

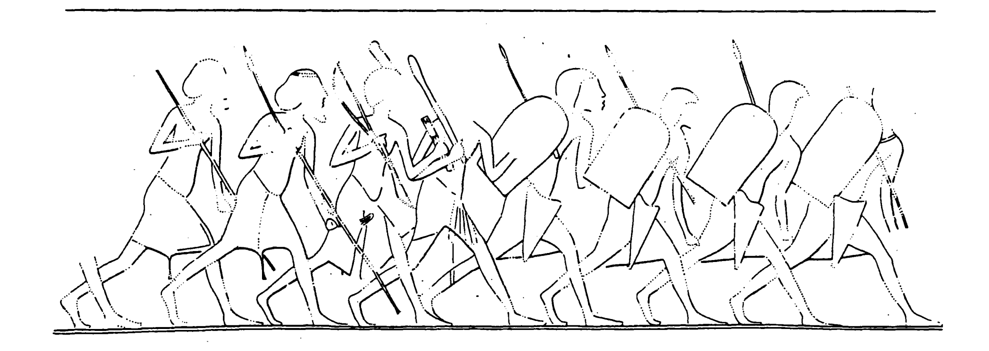


Abb. 25b: Steinrelief (Ausschnitt); Tell el-Amarna, Grab des Merire, Westseite der Säulenhalle; 18. Dyn. (Amenophis IV, 1364-1347a); in situ; DAVIES N. DE G., El Amarna I, Pl. X, Ausschnitt: Pl. XX; GIVEON R., Shosou, Pl. II,4/Doc. 8b (?); PORTER/MOSS IV, 215 (20)-(21). ➨ S. 13; *41f*; 241.

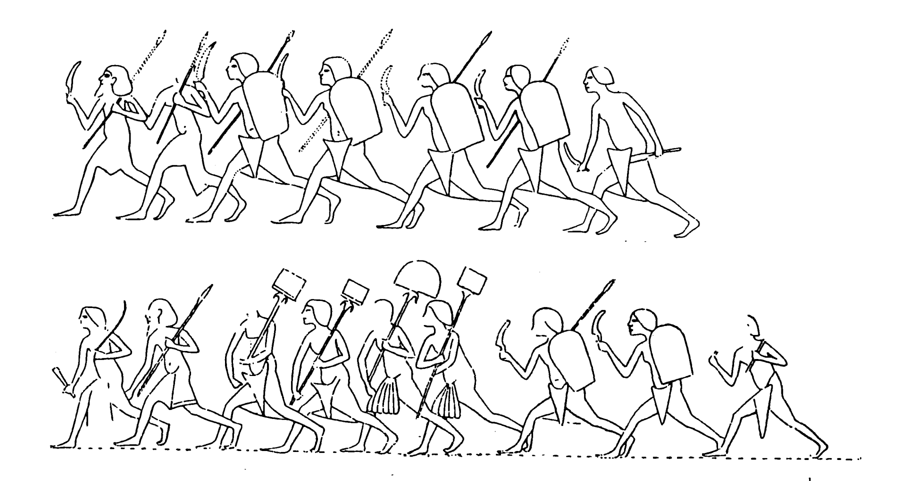
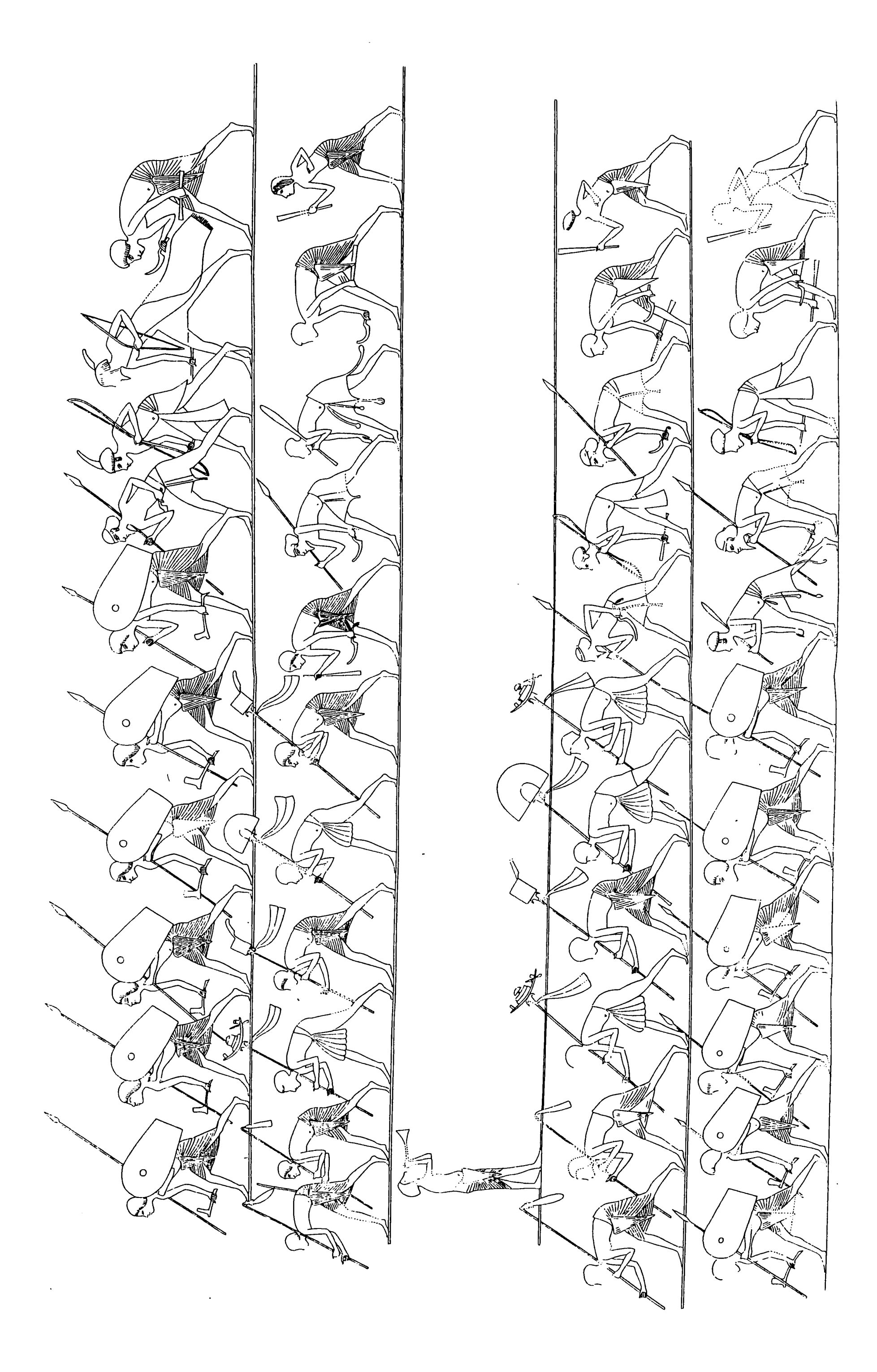


Abb. 26: Steinrelief; Tell el-Amarna, Grab des Panhesi, Ostwand; 18. Dyn. (Amenophis IV, 1364-1347a); in situ; DAVIES N. DE G., El Amarna II, Pl. XIII, Ausschnitt: Pl. XVII; PORTER/MOSS IV 219 (10)-(11). ➠ S. 13; *41f*; 241.

Folgende Seite

Abb. 27: Steinrelief; Tell el-Amarna, Grab des Ahmose, Westwand; 18. Dyn. (Amenophis IV, 1364-1347a); in situ; DAVIES N. DE G., El Amarna III, Pl. XXXI, vgl. XXXIX (Photo); GIVEON R., Shosou, Pl. II,1-2/Doc. 8a; PORTER/MOSS IV, 214 (5)-(7). ➠ S. 13; *41f*; 241.



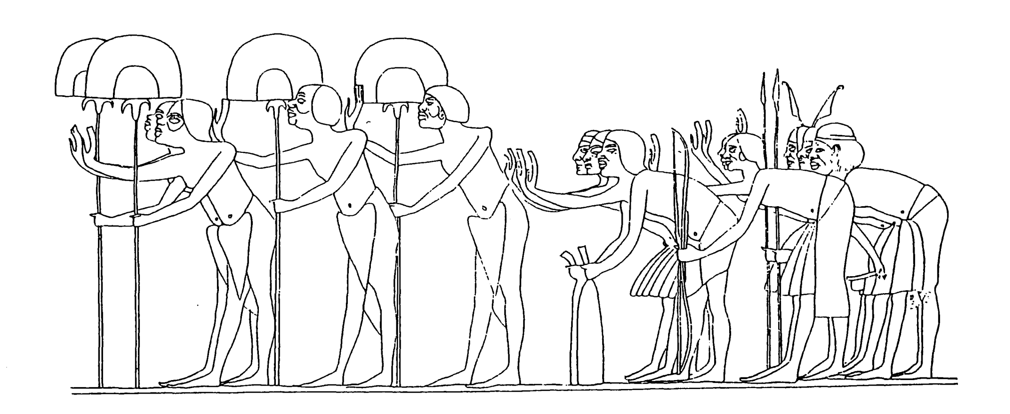


Abb. 28: Versenktes Relief; Tell el-Amarna, Grab des Eje, Nordwand, 4. Register (von oben); um 1360a (Amenophis IV); in situ; WRESZINSKI W., Atlas II, Taf. 14; DAVIES N. DE G., El Amarna VI, Pl. XXIX; PORTER/MOSS IV, 229 (6)-(8). ➡ S. 23; *43*.



Abb. 29: Kalksteinrelief; Saqqara, Grab des Haremhab (Ausschnitt); 18. Dyn. (Amenophis IV/Tutanchamun); Louvre B. 56, Eingangsnr. 11273; GIVEON R., Shosou, Pl. III; MARTIN G.T., The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb, Pl. 117; PORTER/MOSS/MALEK ^{2}III/2,2, 660. ➡ S. 23; *42*.

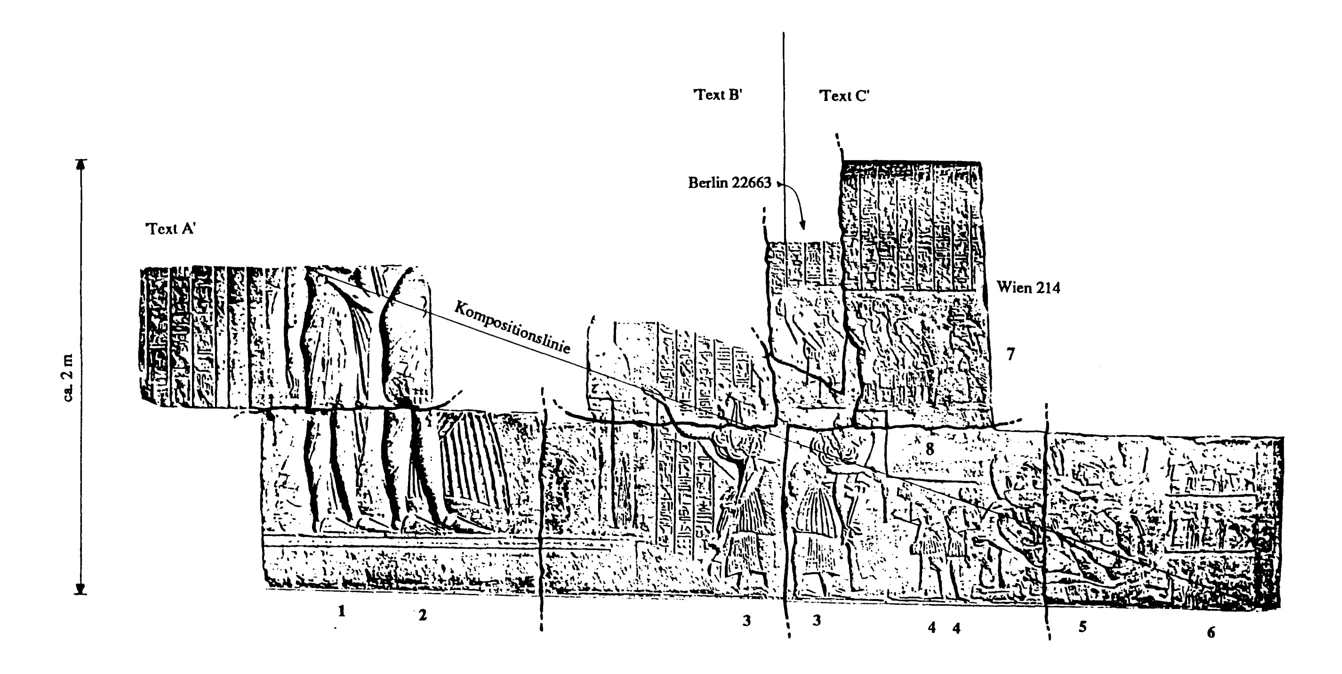


Abb. 30a: Kalksteinrelief; Saqqara, Grab des Haremhab (Puzzle); 18. Dyn. (Tutanchamun?); 6 Blöcke aus Leyden, 1 Block aus Wien (214), 1 Block aus Berlin (22663); HARI R., Horemheb, Fig. 36 (mit eigenen Eintragungen); MARTIN G.T., The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb, Pl. 112 und 115; PORTER/MOSS/MALEK [2]III/2,2, 659f.
➡ S. 20: *44ff*.

1 Anchesenamun
2 Tutanchamun
3 Haremhab (Grabbesitzer)
4 Uebersetzer
5 Fremde Männer
6 Fremde Frauen und Tiere
7 Beamte
8 Leere Textplatte

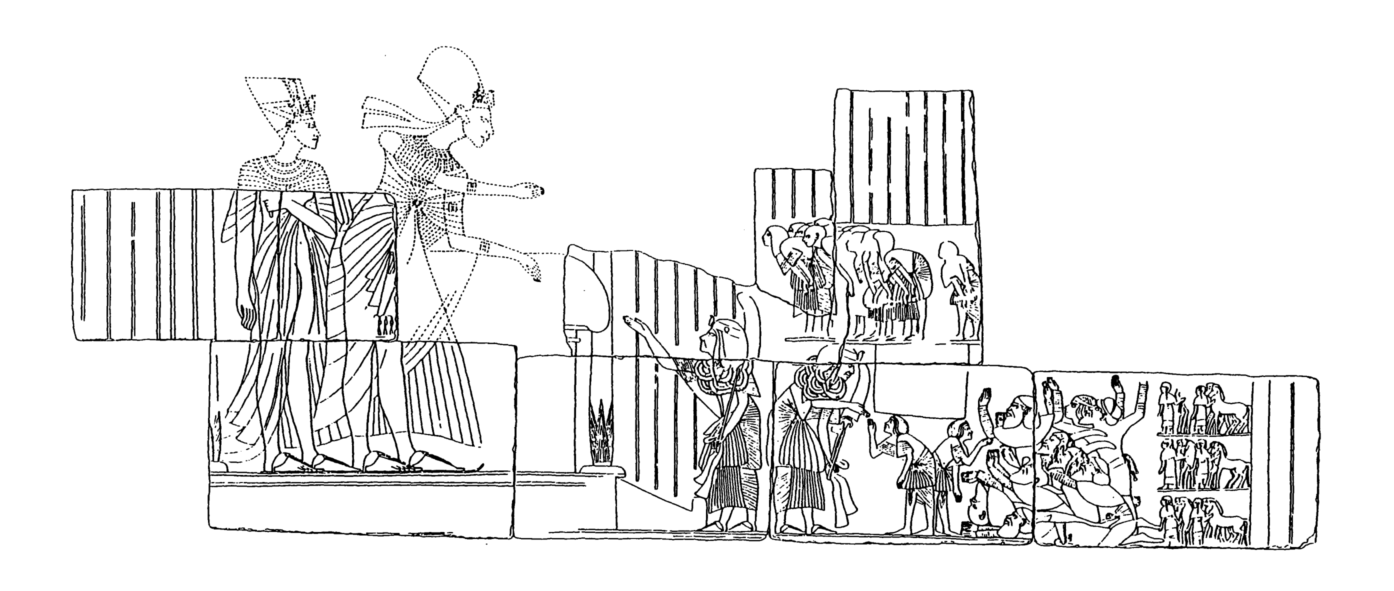


Abb. 30b: Kalksteinrelief; Saqqara, Grab des Haremhab (Rekonstruktionszeichnung von Andreas Rothacher [Zürich]); 18. Dyn. (Tutanchamun?); Vorlage: HARI R., Horemheb, Fig. 36; PORTER/MOSS/MALEK [2]III/2,2, 659f. ➡ S. *45*; A 162; 174; 206; 237; 266f.

Für Abb. 31 siehe **Falttafel I.**



Abb. 30c: Kalksteinrelief; Saqqara, Grab des Haremhab (Ausschnitt); 18. Dyn. (Tutanchamun?); ANEP Nr. 5; GIVEON R., Shosou, Pl. IV/Doc. 10; AOBPS 298, Abb. 429; MARTIN G.T., The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb, Pl. 114; PORTER/MOSS/MALEK ^{2}III/2,2, 659f. ➡ S. *45*; 140; 266f.

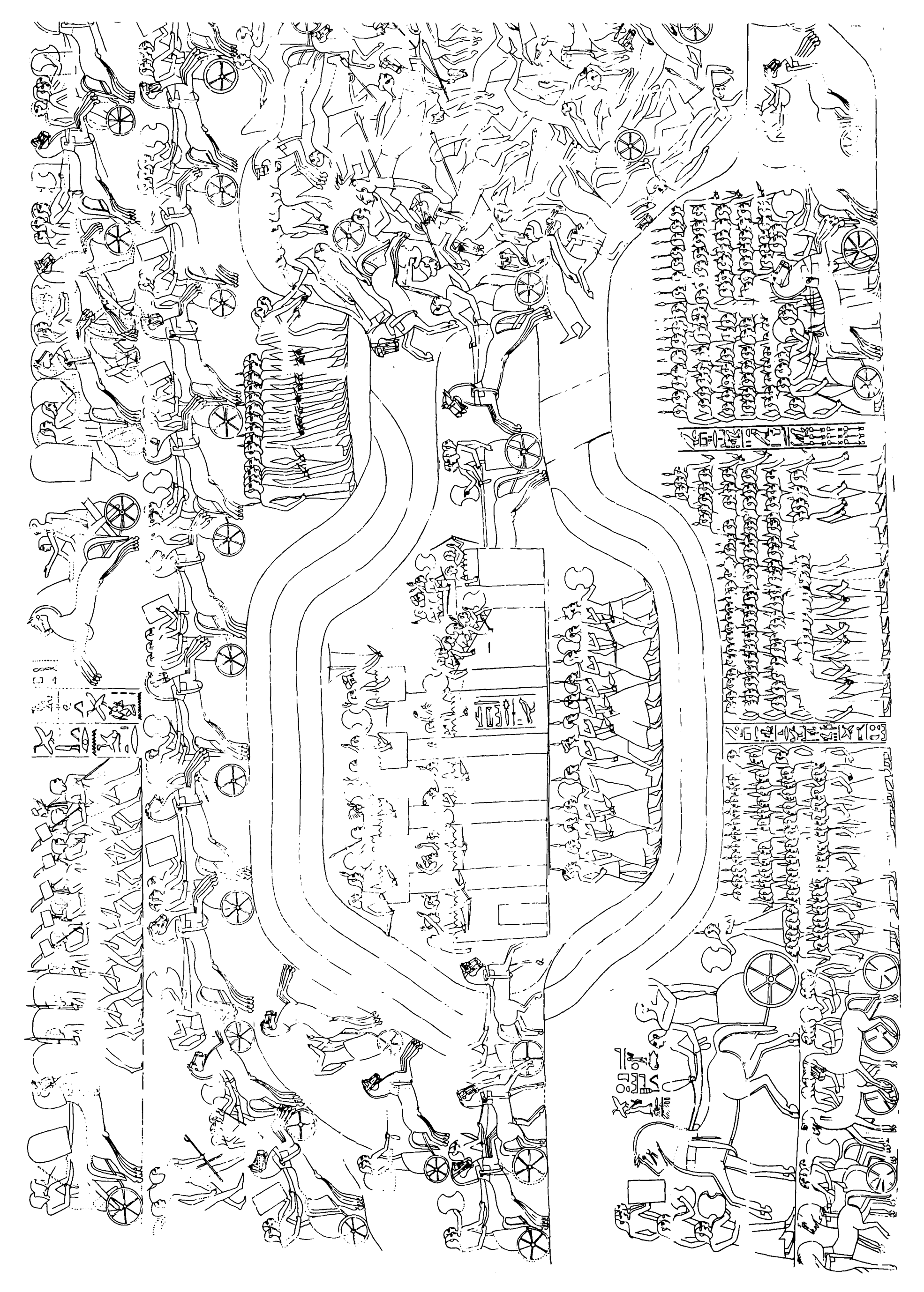


Abb. 32a: Relief; Luksor, obere Hälfte der Aussenmauer des ersten Pylons; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VI/Doc. 15; PORTER/MOSS ^{2}II, 304f. ➡ S. 37; *61*; 63; 242.

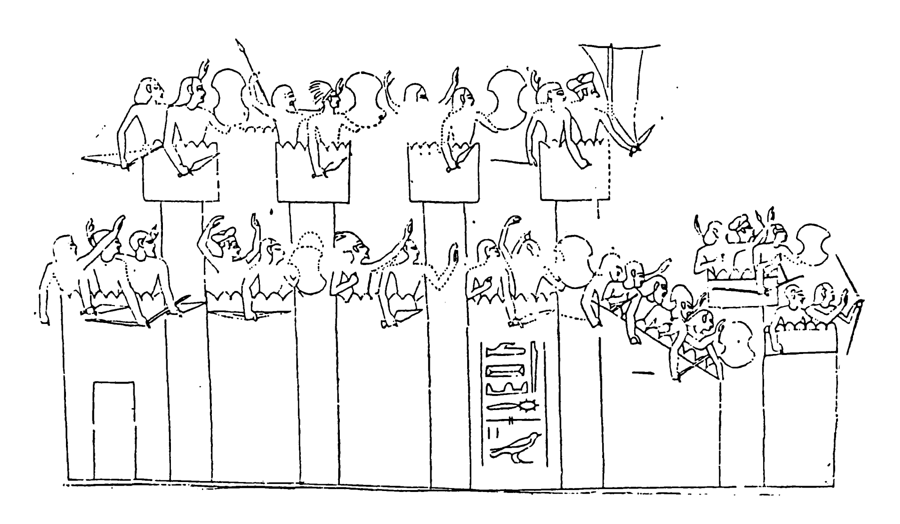


Abb. 32b: Relief; Luksor, obere Hälfte der Aussenmauer des ersten Pylons (Ausschnitt: Schasu unter den Verteidigern auf der Stadtmauer von Kadesch); 19. Dyn., Ramses II (1279-1213); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VI/Doc. 15; PORTER/MOSS ^{2}II, 304f. ➡ S. 37; 60;*61*; 63; 171; 242.

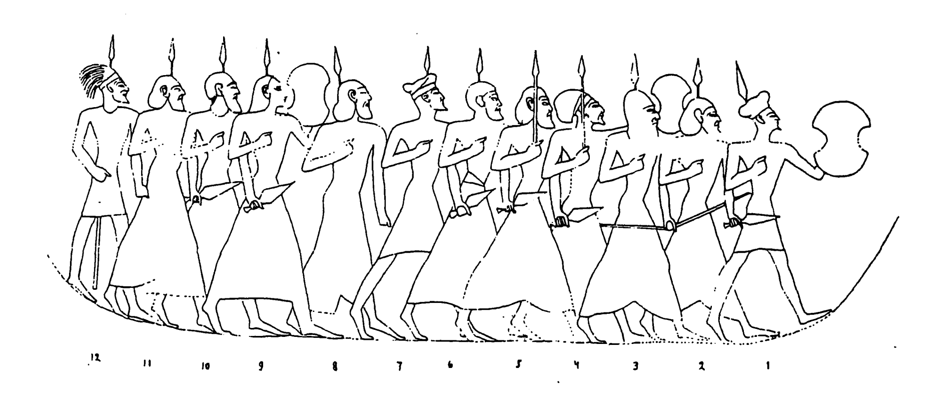


Abb. 32c: Relief; Luksor, obere Hälfte der Aussenmauer des ersten Pylons (Ausschnitt: Schasu unter den Fürsten der antiägyptischen Koalition bei der Schlacht von Kadesch; vgl. Nr. 1,4,7,12); 19. Dyn., Ramses II (1279-1213); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VI/Doc. 15; PORTER/MOSS ^{2}II, 304f. ➡ S. 37; *61*; 63; 242.

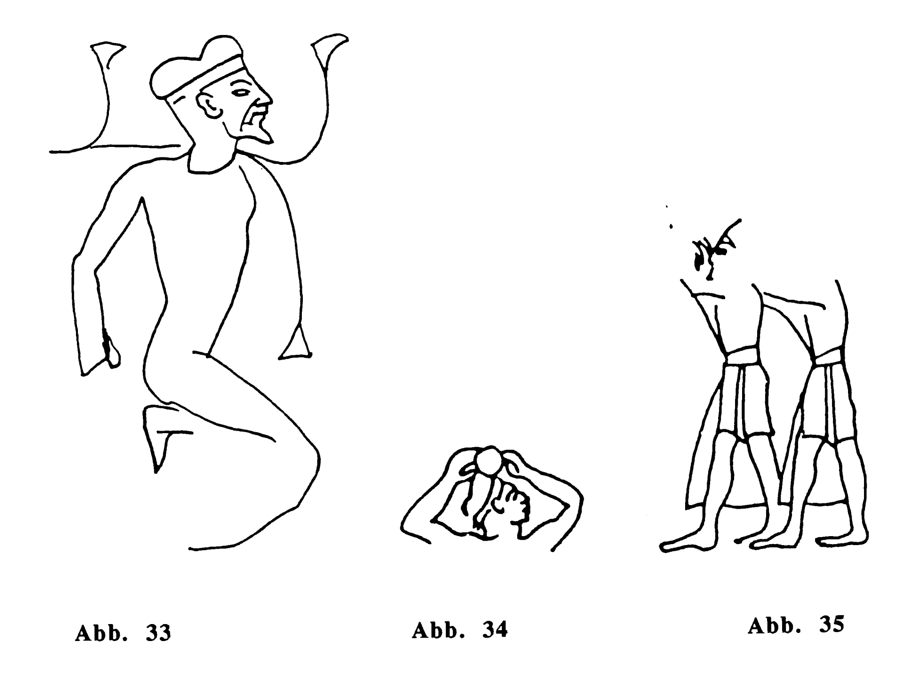


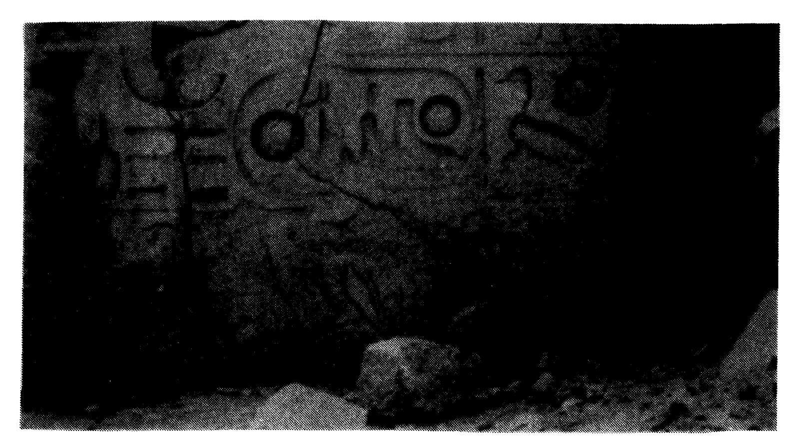
Abb. 33: Sphinxsockelrelief (Ausschnitt); Wadi es-Sebua; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VII,1/Doc. 17; PORTER/MOSS VII 55,I-VI. ➡ S. 23; 32; *40*; 140.

Abb. 34: Relief; Luksor, Westliche Aussenmauer des ersten Säulensaales, nördlich des Seitentores; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; WRESZINSKI W., Atlas II, Taf. 72; GIVEON R., Shosou, Pl. VII,2/Doc. 19; PORTER/MOSS ^{2}II, 333 (202). ➡ S. *62*.

Abb. 35: Relief; Abydos, Aussenseite der Nordmauer; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VII,3/Doc. 19a; PORTER/MOSS VI, 34 (4)-(5). ➡ S. *63*.



Abb. 36: Relief; Luksor, Beth el-Wali, Nordseite der Eingangshalle; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. VII,4/Doc. 18; RICKE H./HUGHES G.R./WENTE E.F., The Beit el-Wali Temple of Ramses II, Pl. 10 und 13. ➠ S. 58; *62*; 140



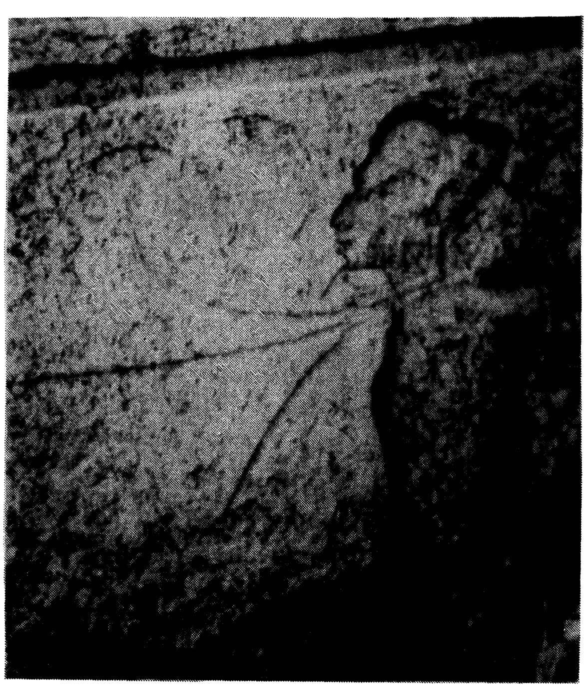


Abb. 37: Kolosssockelrelief; Theben, Ramesseum, erster Hof; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; GIVEON R., Shosou Pl. IX/Doc. 21a (leider war mir keine bessere Vorlage zugänglich, aufgrund derer eine Zeichnung möglich gewesen wäre); PORTER/MOSS ^{2}II, 433 (7). ➠ S. 23; 32; *41*; 63; 140.



Abb. 38: Relief; Abydos, Tempel Sethos I, erster Hof; 19. Dyn., Ramses II (1279-1213a); in situ; GIVEON R., Shosou, Pl. X/Doc. 22; PORTER/MOSS VI, 1 (5)-(6). ➡ S. *62*.

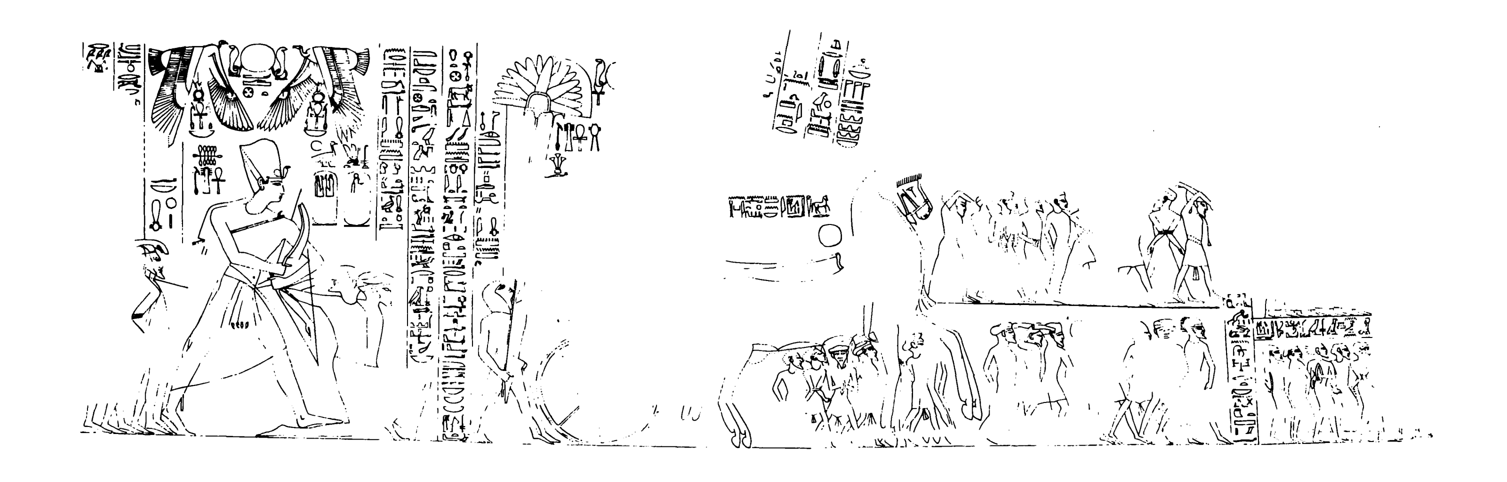


Abb. 39: Relief; Karnak, grosser Säulensaal, Aussenseite der Westmauer des Raumes der die Südwand des grossen Hypostylensaales mit dem VII. Pylon verbindet; 19. Dyn. Merenptah (1213-1203a); in situ; WRESZINSKI W., Atlas II, Taf. 58b; GIVEON R., Shosou, Pl. VIII/Doc. 21; PORTER/MOSS [2]II, 133 (493) II. ➠ S. 23; *58*.

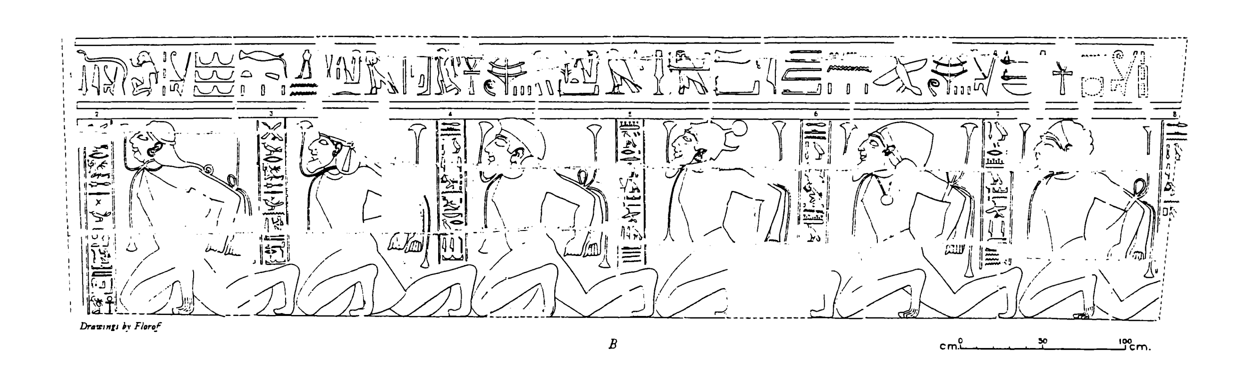


Abb. 40: Relief; Theben, Medinet Habu, befestigtes Tor, Nordturm, Ostseite unten; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu VIII, Pl. 600B; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,1/Doc. 39; PORTER/MOSS [2]II, 483f (13). ➡ S. 23; *41*; 241.



Abb. 41: Relief; Theben, Medinet Habu, Aussenseite der Nordwand; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu I, Pl. 17; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 40a; PORTER/MOSS ²II, 517f (187). ➡ S. 23; 37; *43*; 241.

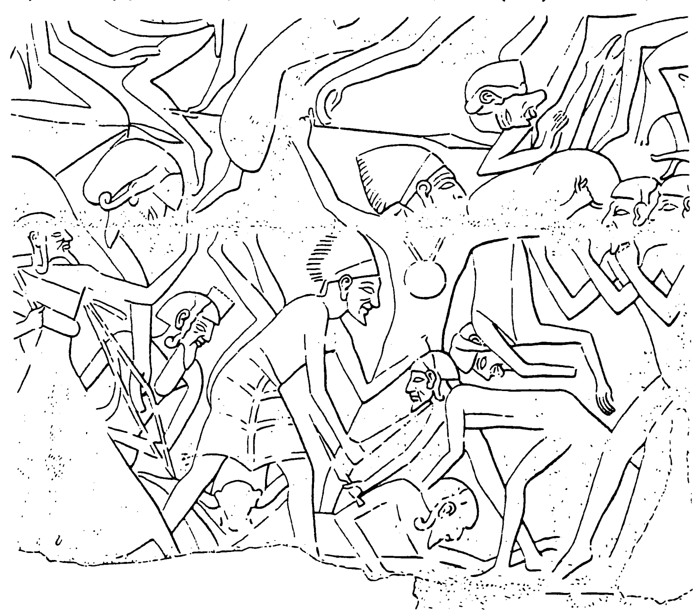


Abb. 42: Relief; Theben, Medinet Habu, Aussenseite der Nordwand; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu I, Pl. 18; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 40b; PORTER/MOSS ²II, 518 (187). ➡ S. 23; 37; *43*; 241.



Abb. 43: Relief; Theben, Medinet Habu, Aussenseite der Nordwand; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu I, Pl. 31; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 40c; PORTER/MOSS [2]II, 518 (188)-(189). ➠ S. 23; 37; *44*; 241.



Abb. 44: Relief; Theben, Medinet Habu, Aussenseite der Nordwand; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu I, Pl. 35; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 40d; PORTER/MOSS ²II, 519 (188)-(189). ➨ S. 23; 37; *44*; 241.

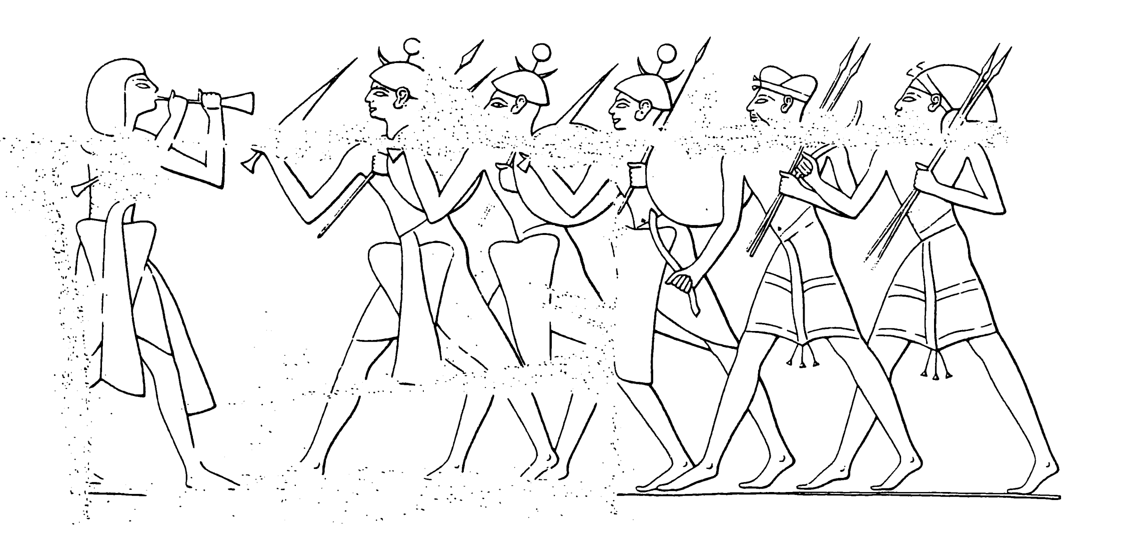


Abb. 45: Relief; Theben, Medinet Habu, Erster Hof, östliches Ende der Südwand; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu II, Pl. 62; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 40e; PORTER/MOSS [2]II, 493 (66). ➡ S. 23; 37; *44*; 241.

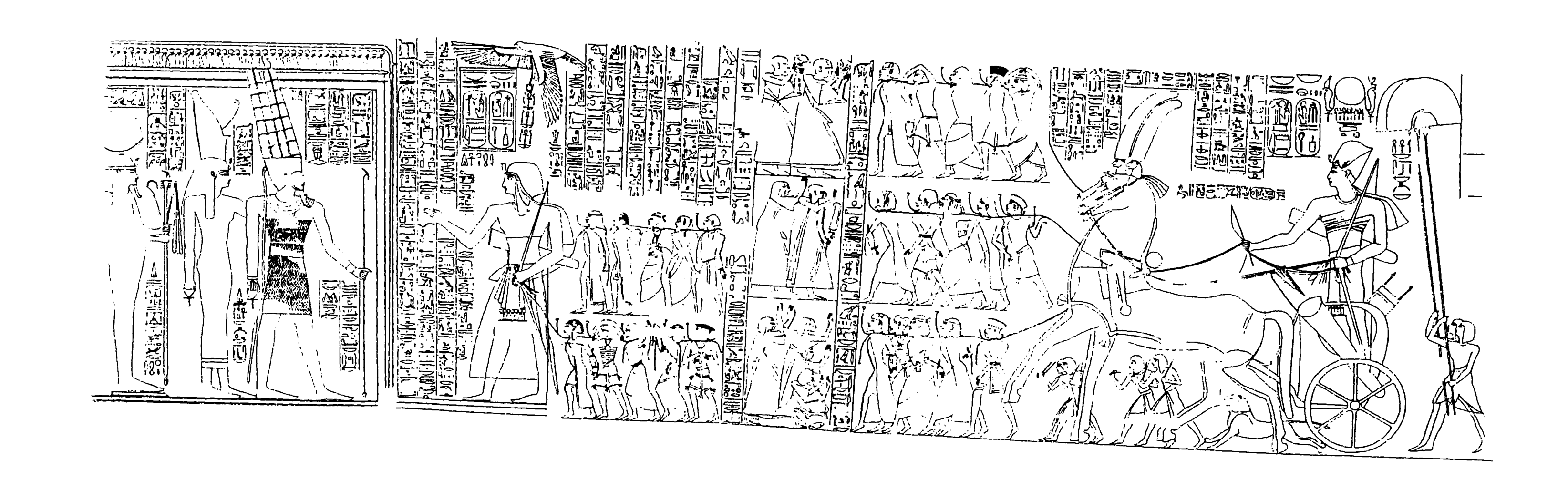


Abb. 46a: Relief; Theben, Medinet Habu, Erster Hof, nördliche Innenmauer; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu II, Pl. 98 und 99; WRESZINSKI U., Atlas II, Taf. 150b; GIVEON R., Shosou, Pl. XIa,2/Doc. 41a-b; PORTER/MOSS [2]II, 494 (73)-(74). ➡ S. 23; *63*.





Abb. 46b: Relief (Ausschnitt; 2 und 7 sind Schasu); Theben, Medinet Habu, Erster Hof, nördliche Innenmauer; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu II, Pl. 98; WRESZINSKI U., Atlas II, Taf. 149. ➨ S. 23; *63*.

Abb. 46c: Relief (Ausschnitt; 5 und 7 sind Schasu); Theben, Medinet Habu, Erster Hof, nördliche Innenmauer; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); in situ; THE EPIGRAPHIC SURVEY (HG.), Medinet Habu II, Pl. 99; WRESZINSKI U., Atlas II, Taf. 150. ➨ S. 23; *63*.



Abb. 47: Fayencekachel; Theben, Medinet Habu; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); Kairo, Ägyptisches Museum J 36457g; Giveon R., Shosou, Pl. XIII,1/Doc. 42a; PORTER/MOSS ²II, 524. ➡ S. 23; 36; *41*.

Abb. 48: Fayencekachel; Theben, Medinet Habu; 20. Dyn., Ramses III (1184-1153a); Hannover, Kestner Museum Inv. Nr. 1950, 148a; HÖLSCHER U., Excavation of Medinet Habu IV, Pl. 5 und 31b; Giveon R., Shosou, Pl. XIII,2/Doc. 42b; PORTER/MOSS ²II, 524. ➡ S. 23; 36; *41*.

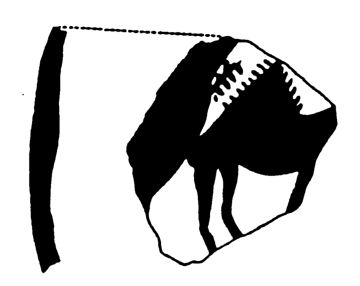


Abb. 49: Bemalte Keramik; al Qurayya; midianitisch (12./13. Jh.a); ?; INGRAHAM M.L., Aṭlāl 5 (1981), pl. 79/14; KNAUF E.A., Midian, 19, Abb. 3/9. ➡ S. *186*.

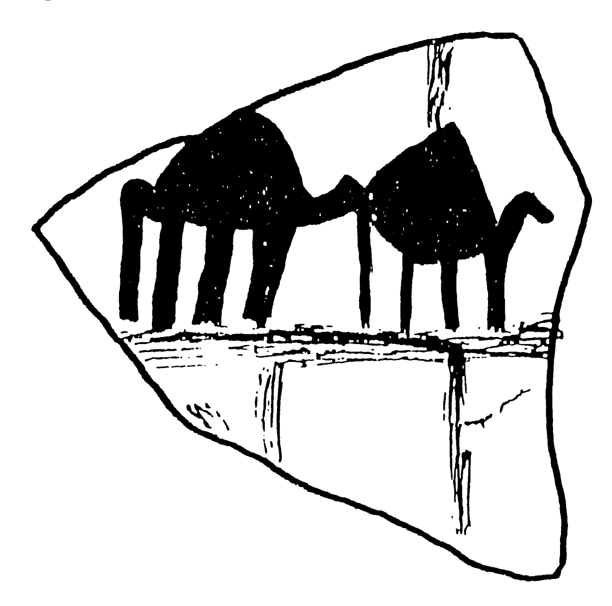


Abb. 50: Tonscherbe mit Tintenzeichnung; Tell Dēr ʿAllā; SB (Ende 2. Jt.a); IBRAHIM M.M./KOOJ G.V.V., ADAJ 27 (1983), Pl. CXXVII/2; KNAUF E.A., BN 40 (1987), 23. ➡ S. *167*; 186; 200.

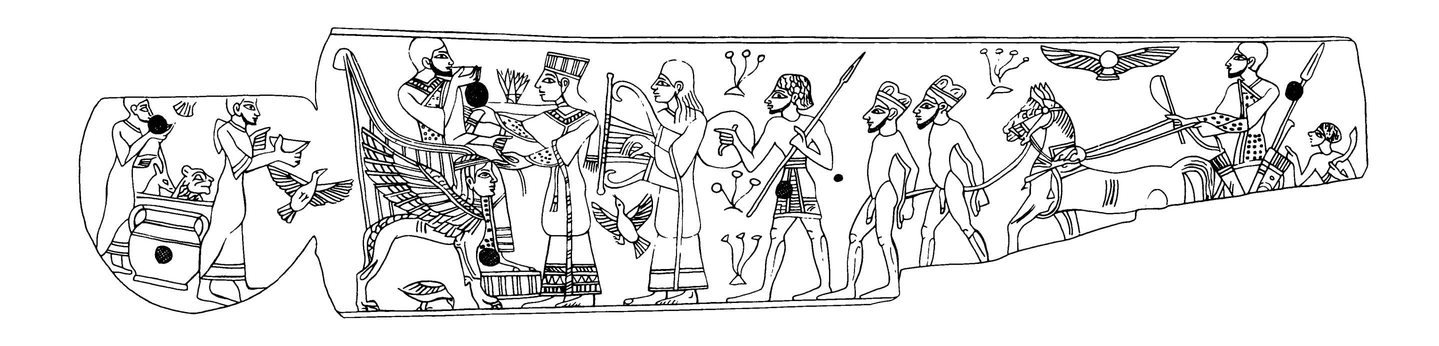


Abb. 51: Elfenbeinritzerei (Möbelbestandteil); Megiddo, Kanaanäerpalast; Stratum VIIa (12. Jh.a); Jerusalem, Rockefeller-Museum 38780; LOUD G., Megiddo Ivories, Pl. IV; GIVEON R., Shosou, Pl. XIV/§ 20; ANEP 332. ➡ S. *64*.



Abb. 52: Kalksteinstele; Balua (Jordanien/Moab); EZ I (12. Jh.a); Amman, Arch. Mus.; GIVEON R., Shosou, Pl. XV/§ 21; ANEP 448; AOBPs 290, Abb. 416; WEIPPERT H., Palästina 667, Abb. 4.75 (1). ➜ S. 36; 38; *65f*.

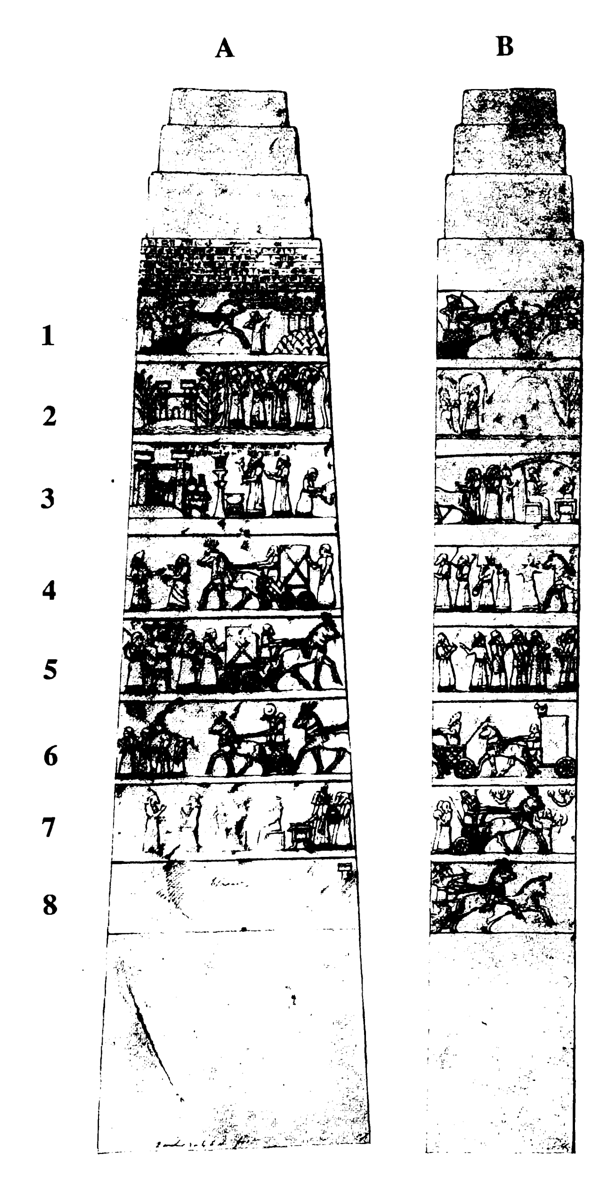
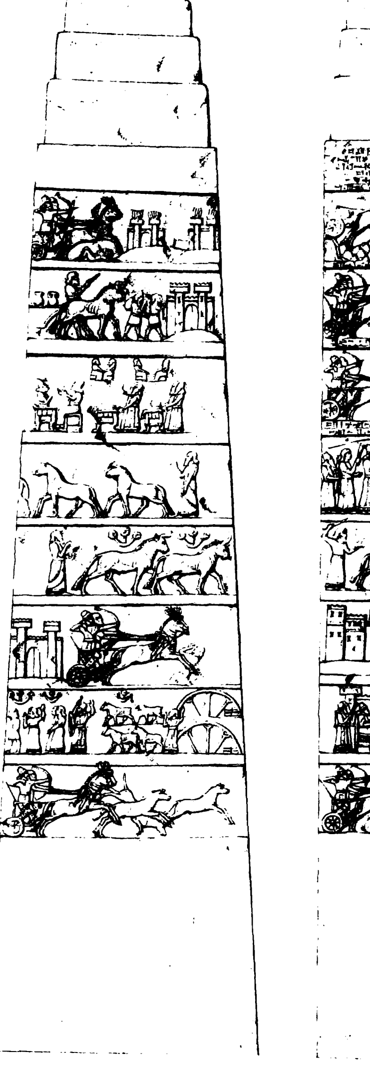


Abb. 53a: "Weisser Obelisk"/Kalksteinmonolith; Ninive (Kujundschik), nö des Palastes von Sanherib; 10. Jh. a (?); London, BM 118807; BÖRKER-KLÄHN J., Bildstelen, Abb. 3-5, Taf. 132. ➠ S. *73*; 97; 252; 266.

C D



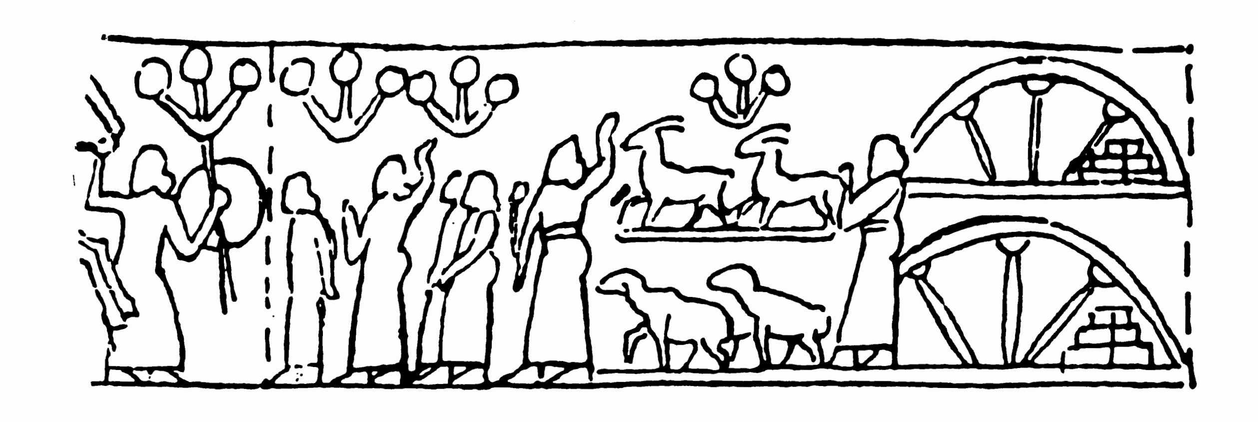


Abb. 53b: "Weisser Obelisk"/Kalksteinmonolith (Ausschnitt **7 B/C**); Ninive (Kujundschik), nö des Palastes von Sanherib; 10. Jh. a (?); London, BM 118807; Unger E., MAOG 6 (1932), Taf. VIII/XII. ➡ S. *74*; A 216; 130; 178; 178; 203; 207; 220.

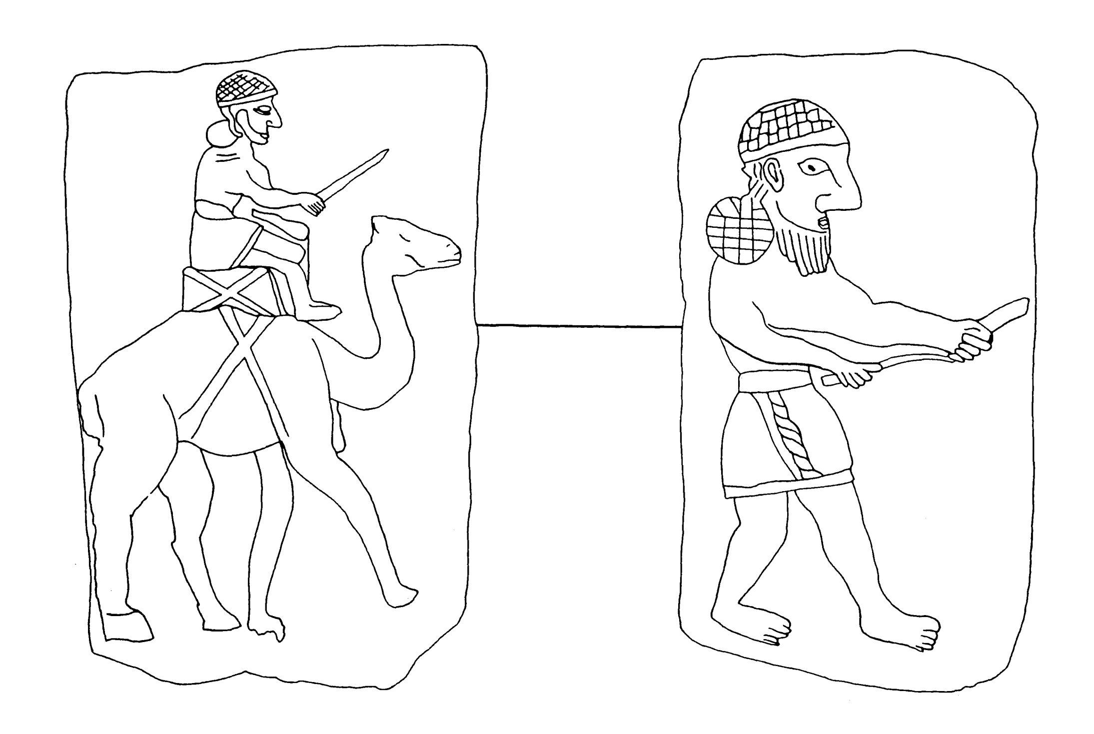


Abb. 54: Orthostat (Kalkstein); Tell Halaf; 9. Jh. a.; Walters Art Gallery, Baltimore; OPPENHEIM M. FREIH. V./MOORTGAT A., Tell Halaf, Taf. 27a; ORTHMANN W., Späthetitische Kunst, Taf. 8 (A3/34). ➨ S. 79; 83; *108*; 119; 186.



Abb. 55: Orthostat (Kalkstein); Karkemisch; Späthetitisch II (950-700); Ankara, Arch. Museum (Inv. 76); ORTHMANN W., Späthetitische Kunst, Taf. 28 (E/13); WOOLLEY L., Carchemish III, Pl. B 50a. ➡ S. *108*; A 319; 160; 186.



Abb. 56: Elfenbeinrundplastik; H: 13,3 cm; Nimrud, Fort Samanassar II (858-824a); 9./8. Jh.a; Bagdad, Iraq Museum (ND 9306); OATES D., Iraq 23 (1961), Pl. VII; MALLOWIAN M.E.L., Nimrud II, Fig. 445; KEEL-LEU H., Heiliges Land 74 (1979), 22, Abb. 2. ➡ S. *78*; A 216.

Für Abb. 58 siehe **Falttafel II.**

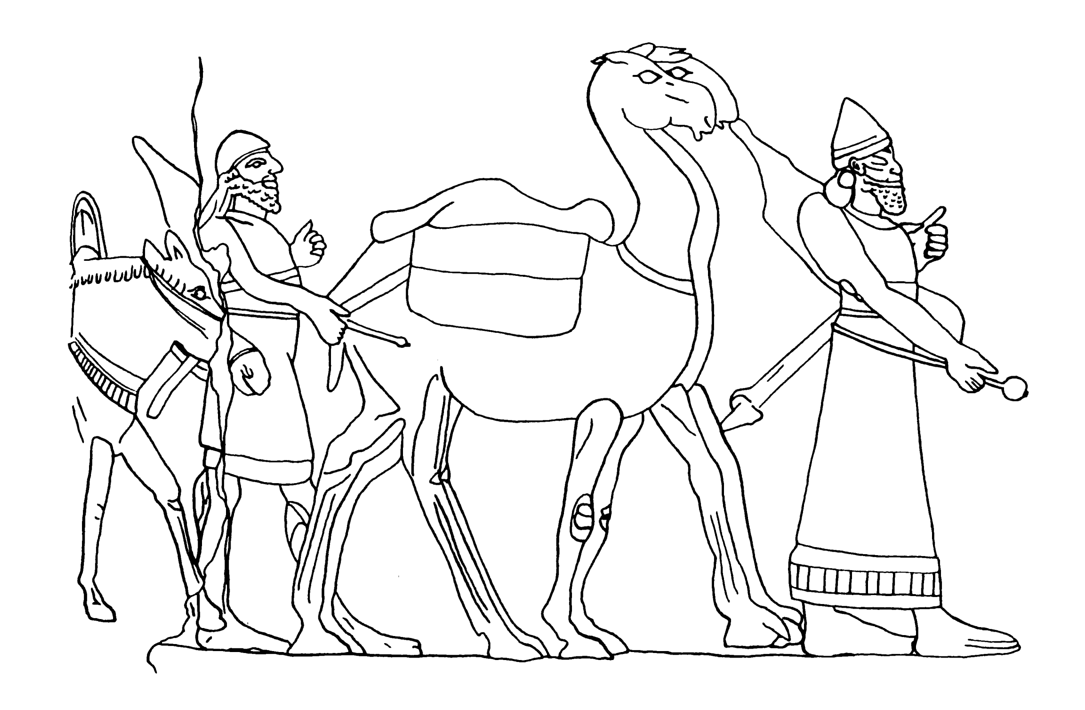


Abb. 57: Bronzener Torbeschlag mit Relief (Ausschnitt); Balawat; Salmanassar III (858-824a); London, BM; KING L.W./LITT D., Bronze Reliefs, Pl. XXIII und XXIV. ➡ S. *79*; 119; 186f.



Abb. 59: Wandmalereifragmente; Til Barsip, Assyrischer Palast, Raum XXIV, i; Salmanassar V (?; 726-722a); Paris, Kopie von L. CARRO; THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til Barsip, Album Pl. LI; MOORTGAT A., Babylon und Assur, Farbtaf. 2; PARROT A., Assur Abb. 115/116. ➡ S. 78; *85*; 135; A 476; 165; 248.



Abb. 60: Wandmalereifragmente; Til Barsip, Assyrischer Palast, Raum XLVII,d; Salmanassar V (?; 726-722a); Paris, Kopie von L. CARRO; THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til Barsip, Album Pl. LII; MOORTGAT A., Babylon und Assur, Farbtaf. 2; PARROT A., Assur Abb. 1. ➡ S. 78; *86*; 135; A 476; 165; 248.

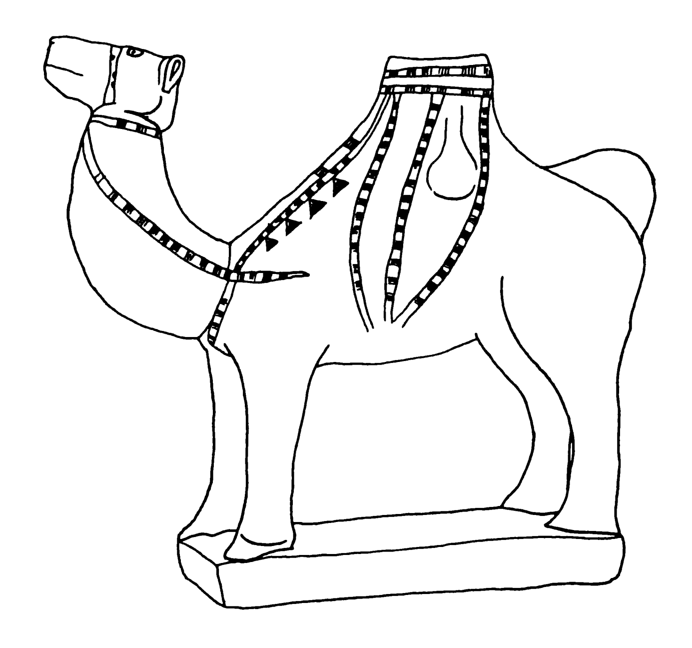


Abb. 61: Terrakottafigur; H: 20,2 cm; Hadramaut; 8.-7. Jh.a; London, Coll. MacAlpine; BARNETT R.D., Lachish, Ashkelon and the Camel, 20, Fig. 6. ➡ S. *186*.



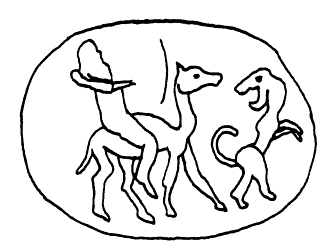


Abb. 62: Skarabäus; Syrien; 7. Jh.a.; Den Haag CIS 79; GALLING K., ZDPV 64 (1941), Taf. 6/Nr. 44. ➡ S. *186*.

Abb. 63: Skaraboid; Tell Ǧemme; 7. Jh. a; Jerusalem, Rockefeller-Museum; PETRIE F., Gerar, Pl. XVII, 12. ➡ S. *187*.

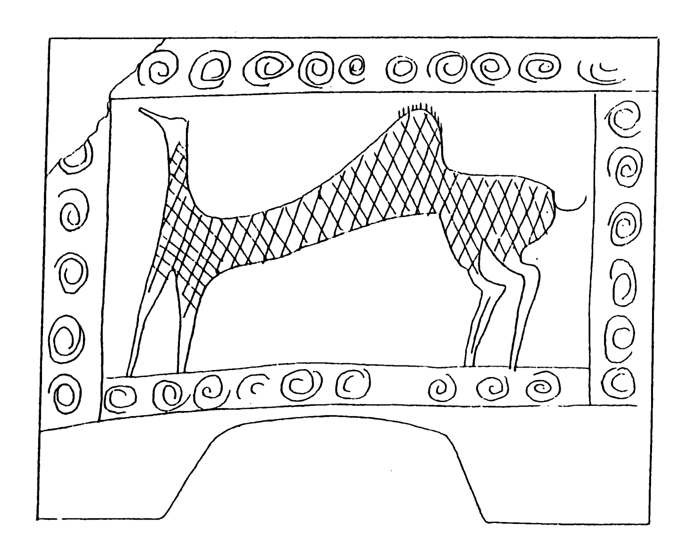


Abb. 64: Räucheraltar (Kalkstein); Tell Ǧemme; um 500a; ?; PETRIE F., Gerar, Pl. XL/3. ➡ S. *163; 187.*

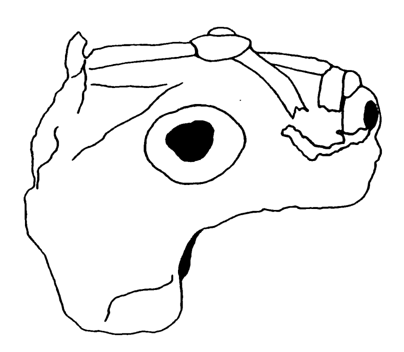
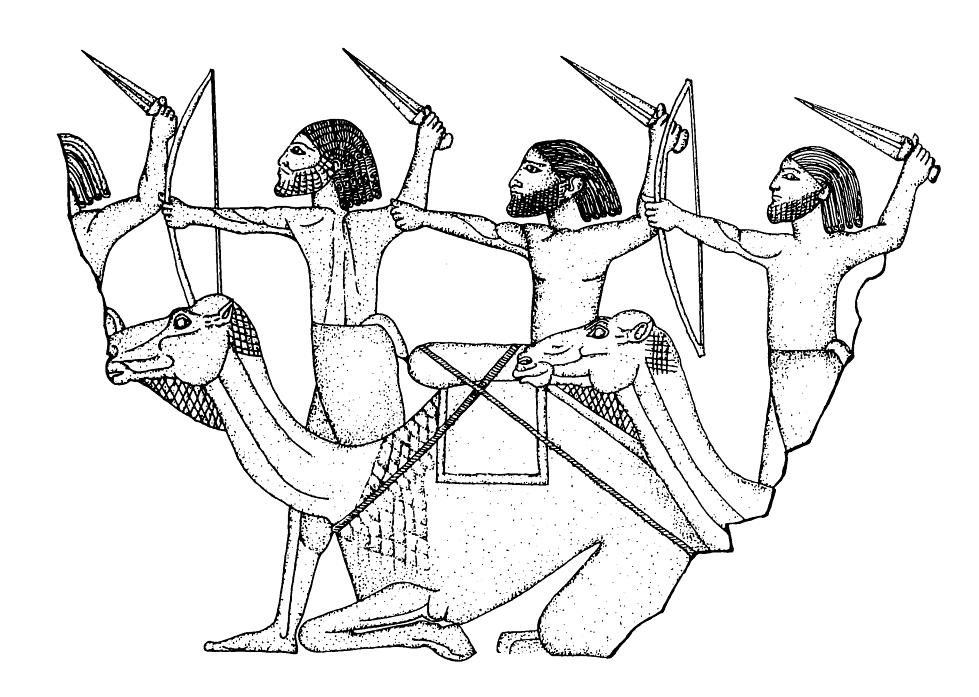


Abb. 65: Terrakottafragment (stark erodiert); Bozra (Sektor B); 7.-5. Jh.a; BENNETT C.M., RB 79 (1972), Pl. XLIVa. ➡ S. *187.*



Abb. 66: Bronzefigur; Rhodos, Akropolis von Cameiros; 7. Jh. a (spät); Walters Art Gallery, Baltimore (?); BARNETT R.D./FALKNER M., Tiglatpilesar III, Fig. 1. ➨ S. 109; 119; 157 mit A476; *187*.

Abb. 67: Kalksteinrelief (sog. 'Araberraum'), Rekonstruktion nach R.D. BARNETT; Ninive (Kujundschik), Nordpalast, Raum L; Assurbanipal (668-627a); Lit.: BARNETT R.D., Sculptures; GADD C.J., Stones; OPITZ D., AfO 7 (1931/32) 7-13; READE J.E., Iraq 26 (1964) 1-13; WEIDNER E.F., AfO 8 (1932/33) 175-203. ➡ S. 70; 80; *90ff*; A 233; 109; 140; 157 mit A 476; 170; 174; 187; 207; 217; 220; 248.



BLOCK 1 (Ausschnitt)
Or. Dr. VII 28

Fortsetzung von Abb. 67 siehe **Falttafel III**.

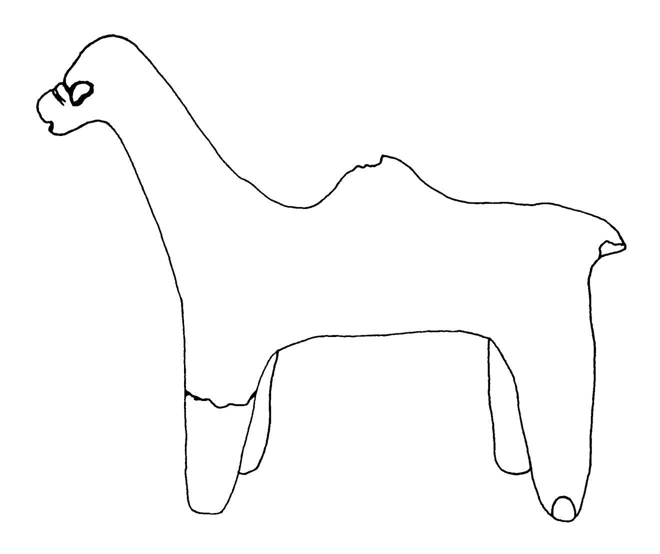


Abb. 68: Kamel-Terrakotta (häckselgemagerter Ton); Uruk-Warka; 7./6. Jh.a (neubabylonisch); Privatbesitz; VOM EUPHRAT ZUM NIL, 51. ➨ S. *187*.

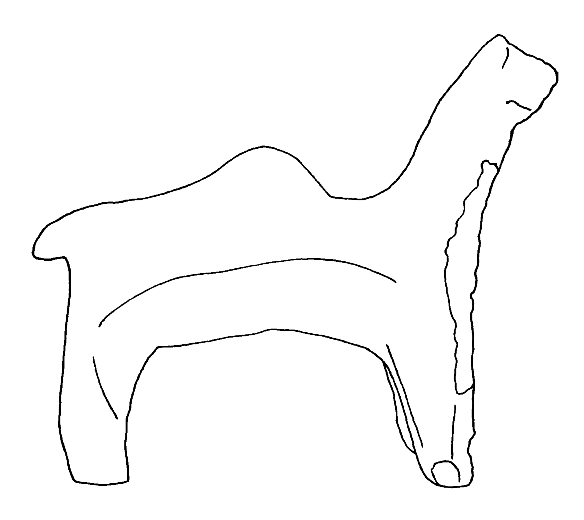


Abb. 69: Kamel-Terrakotta (häckselgemagerter Ton); Uruk-Warka; 7./6. Jh. a (neubabylonisch); Privatbesitz; VOM EUPHRAT ZUM NIL, 52. ➨ S. *187*.

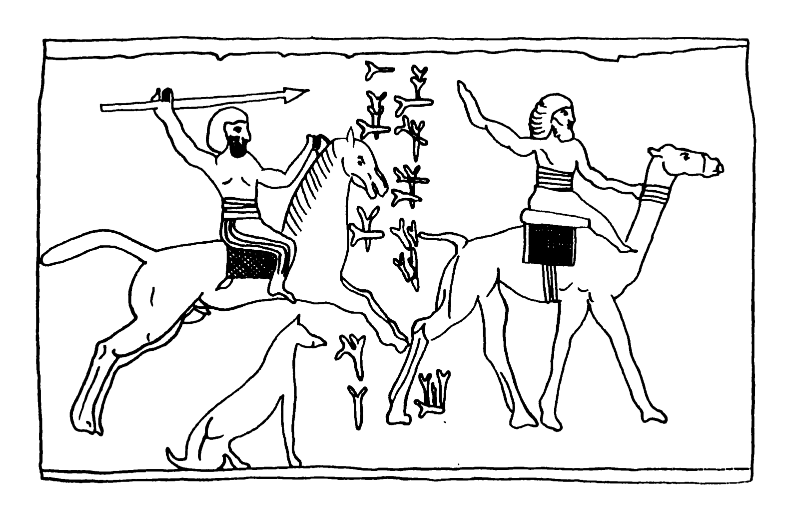


Abb. 70: Rollsiegel; Chalzedon; 5.-4. Jh. a (achämenidisch); London, BM 117716; WISEMAN D.J./FORMAN W.U.B., Götter und Menschen, Abb. 98. ➨ S. 83; *98*; 113; 119; 157; 187.



Abb. 71: Bronzene Trinkschale mit Relief; ?; 5.-4. Jh.a (achämenidisch); Paris, Louvre, AO 20115; PARROT A., Assur, Abb. 252; (Umzeichnung: H. KEEL-LEU). ➨ S. *109f*; 119; 170.

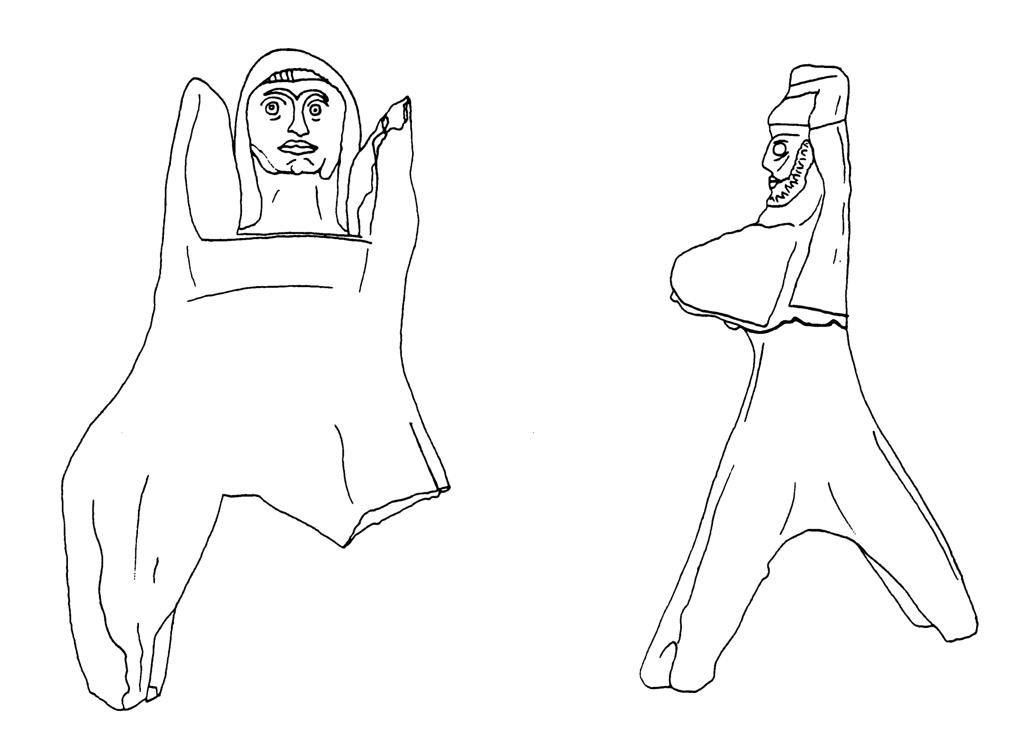


Abb. 72: Terrakottafigur; Tell Halaf; persisch; OPPENHEIM M. FREIH. V., Tell Halaf IV, Taf. 17/Nr. 141. ➡ S. *130*; 228.

Abb. 73: Terrakottafigur; Tell Halaf; persisch; OPPENHEIM M. FREIH. V., Tell Halaf IV, Taf. 17/Nr. 137. ➡ S. *130*.



Abb. 74: Münze; ?; philisto-arabisch (5. Jh.a); London BM; HILL G.F., Catalogue Bd. 27, Pl. XXIX, 25 (verso, unentzifferbar); KNAUF E.A., BN 30 (1985) 24 (Umzeichnung). ➡ S. *113*; 163.



Abb. 75: Münze; Bozra; ?; Paris Cabinet; SAULCY F.DE, Numismatique, Pl. XXI/6; HILL G.F., Catalogue Bd. 28, Pl. XLIX, 16Æ. ➡ S. *114*.



Abb. 76: Münze; Bozra; ?; Paris Cabinet; HILL G.F., Catalogue Bd. 28, Pl. XLIX, 15Æ. ➡ S. *114*.

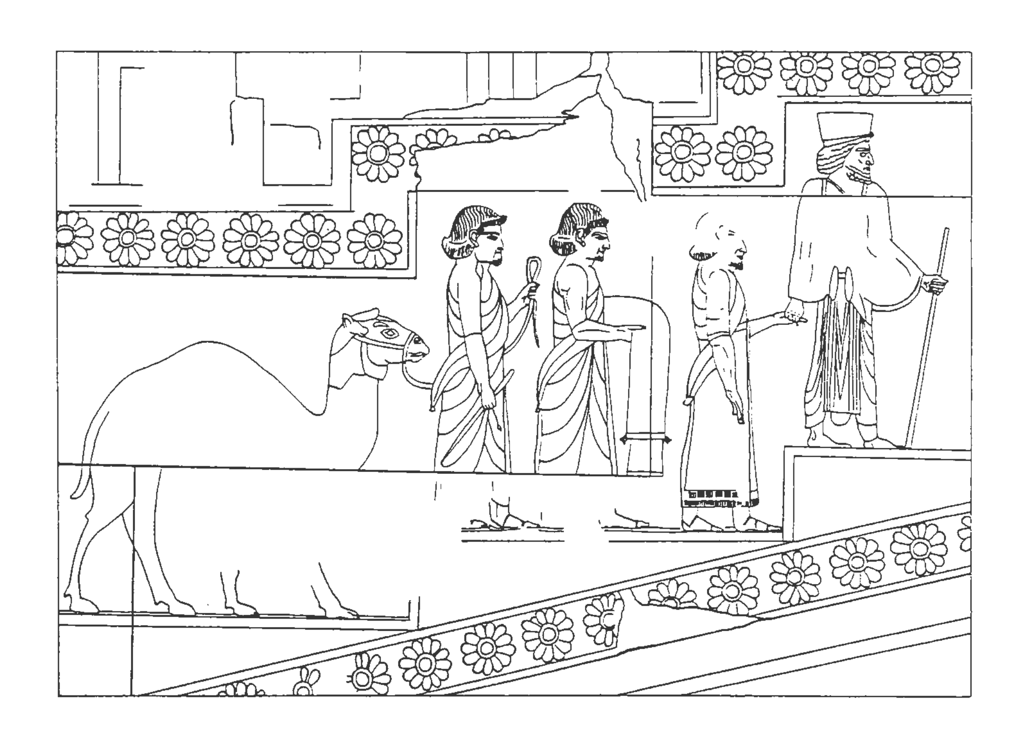


Abb. 77: Kalksteinrelief; Persepolis; Xerxes (486-465a); in situ; WALSER G., Die Völkerschaften, Taf. 27 (XX. Delegation). ➨ S. 92 mit A 276; A 323; *119*; 126; 157.



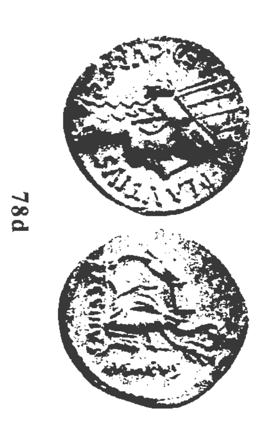
78a



78b



78c



78d

Abb. 78a: Münze; Rom; 58a; London BM (Cracherode-Coll.) 3879; GRUEBER H.A., Coins I, Pl. XLVIII, 13. ➡ S. *113ff*.

Abb. 78b: Münze; Rom; 58a; London, BM (Hamburger Coll.) 15; GRUEBER H.A., Coins I, Pl. XLVIII, 14. ➡ S. *113ff*.

Abb. 78c: Münze; Rom; 58a; London, BM 3877; GRUEBER H.A., Coins I, Pl. CXXIII, 8. ➡ S. *113ff*.

Abb. 78d: Münze; Rom; 54a; London, BM 3916; GRUEBER H.A., Coins I, Pl. XLIX, 2. ➡ S. *113ff*.

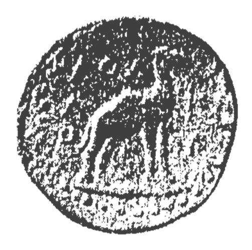


Abb. 79a: Münze; Syrien; L.Lollius (67-24a); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII/1. ➡ S. *115*.

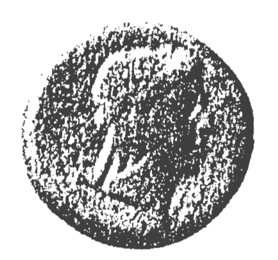



Abb. 79b: Münze; Syrien; L.Lollius (67-24a); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII/2. ➡ S. *115*.

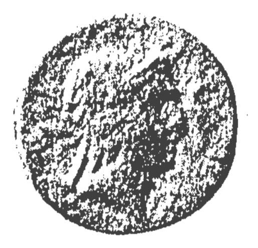



Abb. 79c: Münze; Syrien; L.Lollius (67-24a); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII/3. ➡ S. *115*.



Abb. 79d: Münze; Syrien; L.Lollius (67-24a); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII/4. ➨ S. *115*.

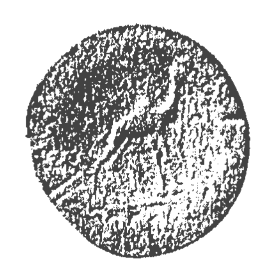



Abb. 79e: Münze; Syrien; L.Lollius (67-24a); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLII/5. ➨ S. *115*.




Abb. 80: Münze; Syrien; Tiberius (19-23p); London, BM; ROBINSON E.S.G., Catalogue Bd. 29, Pl. XLIV/10. ➨ S. *115*.

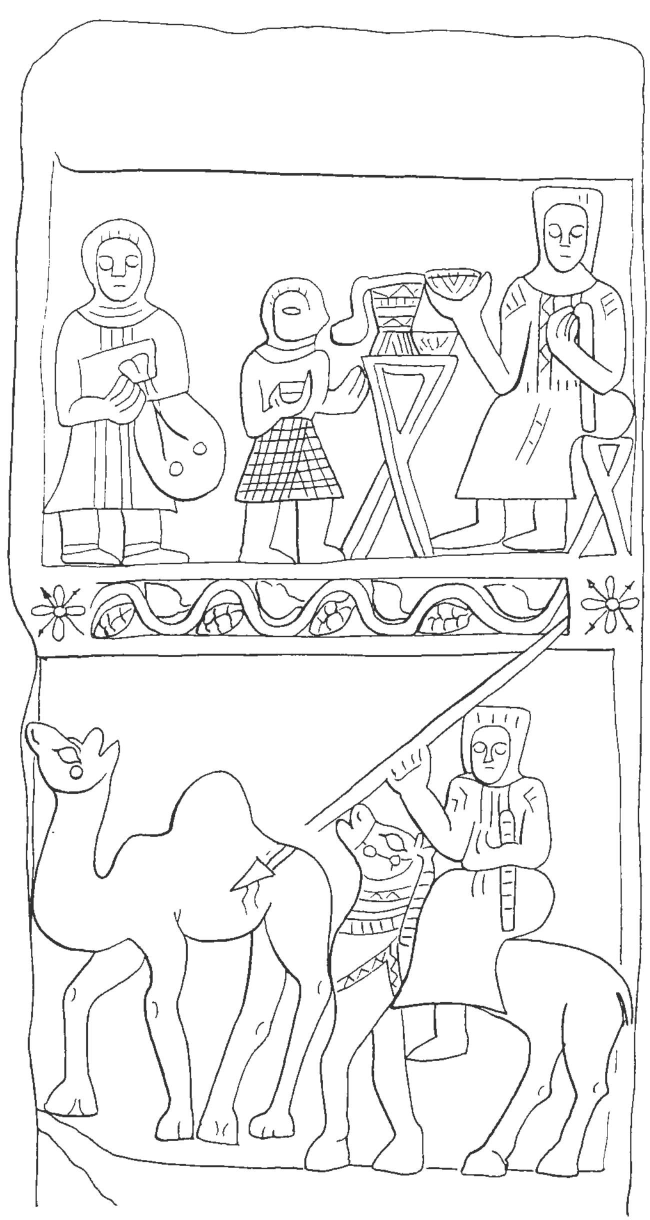


Abb. 81: Grabstele aus Alabaster; 1. Jh.p (?); sabäisch; Wien, Kulturhist. Museum; ROSTOVTZEFF M.I., Caravan cities, Pl. III,1; BOSSERT H.Th., Altsyrien, Nr. 1302; ENCYCLOPÉDIE PHOTOGRAPHIQUE DE L'ART II, 128; (Umzeichnung: H. Keel-Leu). ➡ S. *111*.

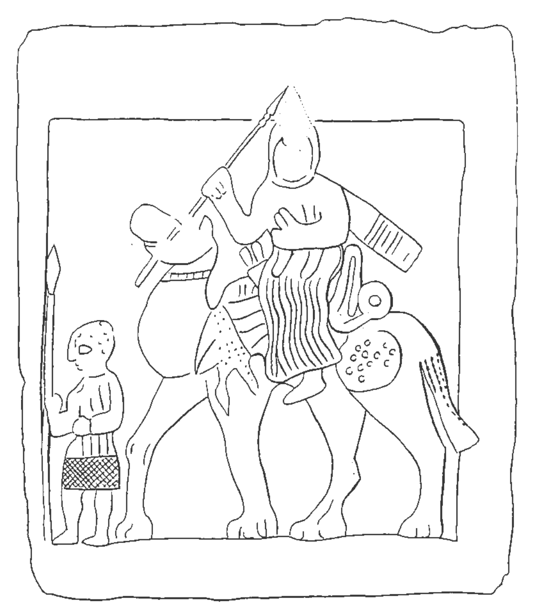


Abb. 82: Grabstele aus Marmor; ?; sabäisch; 1. Jh.p (?); ROSTOVTZEFF M.I., Caravan cities, Pl. III,2; BOSSERT H.Th., Altsyrien, Nr. 1304; (Umzeichnung: H. Keel-Leu). ➨ S. *112*.

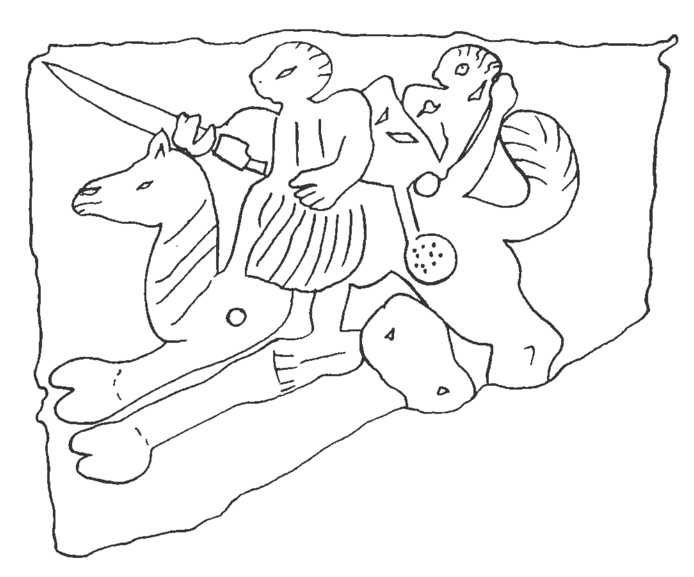


Abb. 83: Grabstele aus Kalkstein; Jemen; 1. Jh.p (?); London, BM 102601; BULLIET R.W., Camel 97, Abb. 42. ➨ S. *112*.





Abb. 84: Grabstele aus Kalkstein; Jemen; 1. Jh.p (?); London, BM 105682; BULLIET R.W., Camel 125, Abb. 55. ➠ S. *112*.

Abb. 85: Steinstele; ?; ḥimyarisch; 1. Jh.p (?); Rom ?; <u>MÜLLER D.H., </u>ZDMG 30 (1876), Taf. bei S. 115; BOSSERT H.T., Altsyrien 380, Nr. 1303. ➠ S. *112*; A 746.

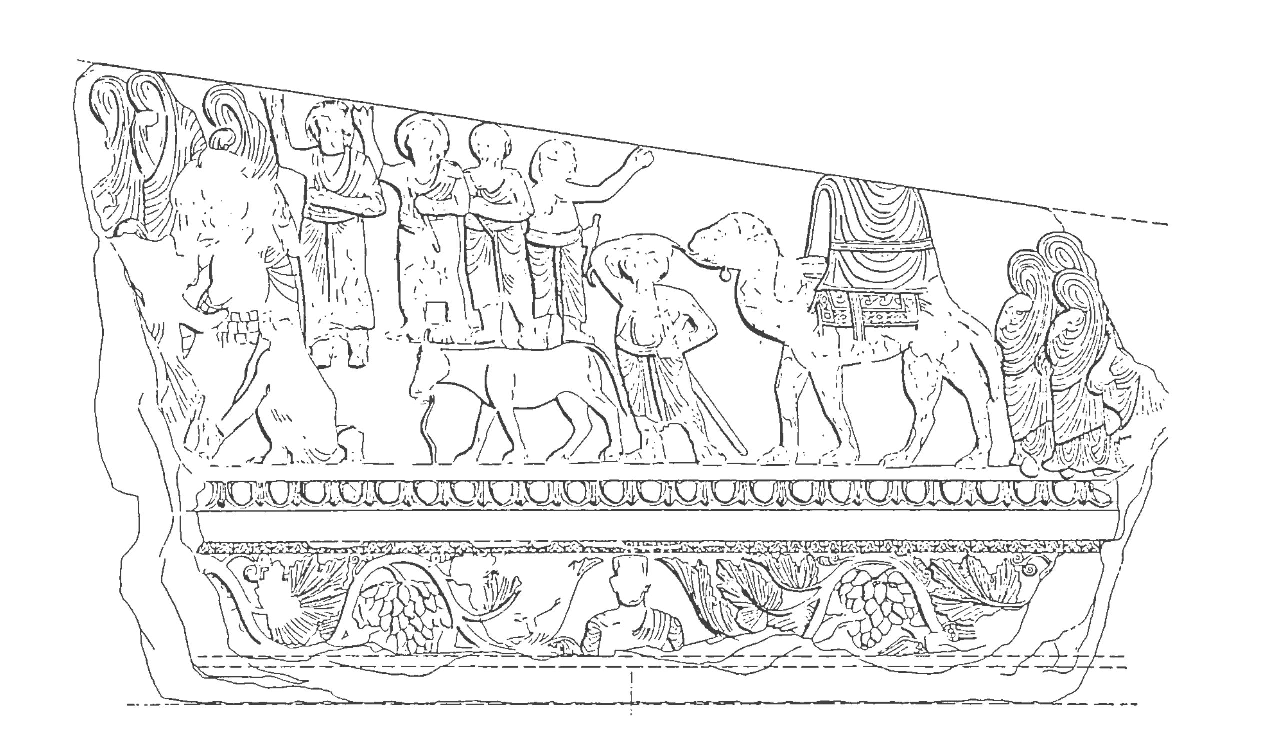


Abb. 86: Relief; Palmyra, Baalstempel; um 32p; Freiluftmuseum beim Baalstempel; SEYRIG M., SYRIA 15 (1934), 155-186; DRIJVERS H.J.W., Religion Pl. V. ➨ S. 96; *116 (II 4)*; 122; 160; 166; 198; 250.

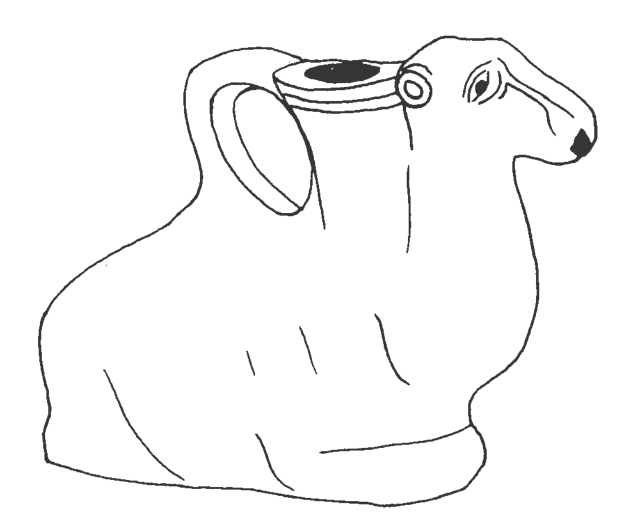


Abb. 87: Koroplastik (Askos), in Gestalt eines Kamels; Terrakotta/rote Engobe; H: 10,2/B: 16; Gerasa; 1. Jh.p; Amman, Arch. Mus. J 2419; DER KÖNIGSWEG, NR. 277; ILIFFE J.H., QDAP 11 (1945), Pl. VI/Nr. 88. ➨ S. *198*.



Abb. 88: Koroplastik (Askos), in Gestalt eines Kamels; Terrakotta; H: 14,5/B: 21; Homs; 1. Jh.p; Damaskus 3614/8357; ILIFFE J.H., QDAP 11 (1945), Pl. VI/Nr. 88; LAND DES BAAL, Nr. 215. ➨ S. 119; *148*.

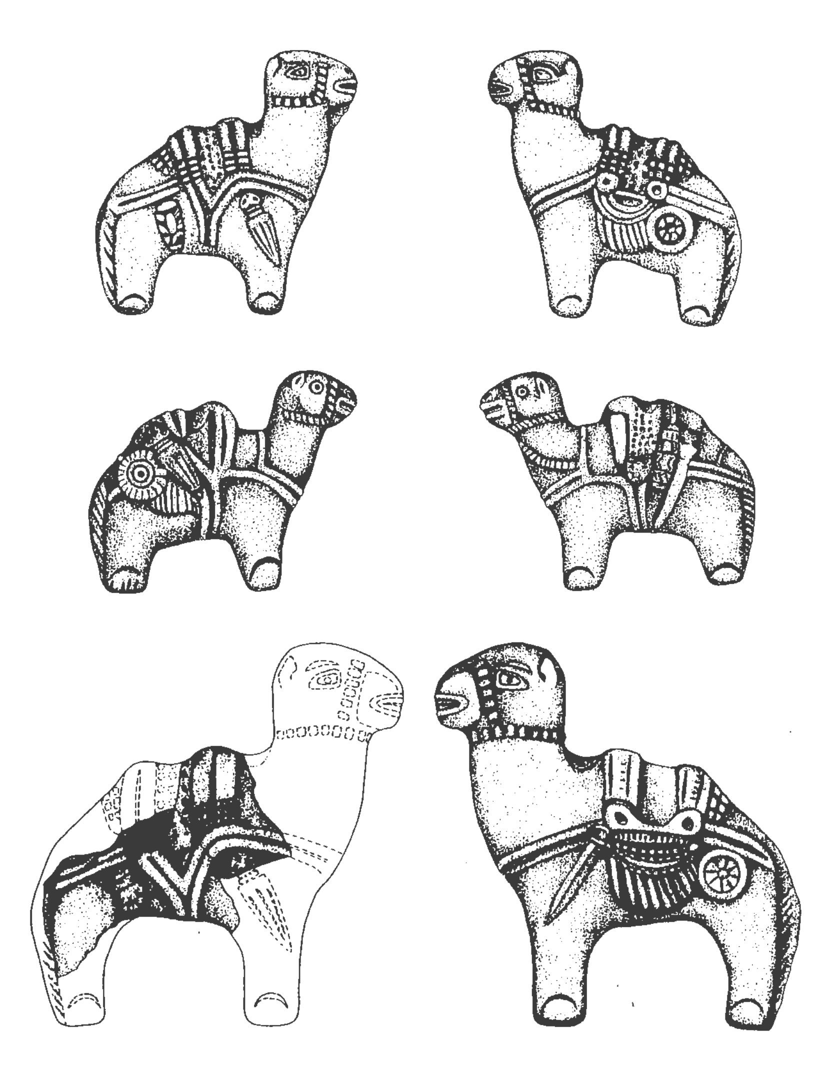


Abb. 4: Kameltypus L, rechte Seite (oben links). Abb. 5: Kameltypus L, linke Seite (oben rechts). Abb. 6: Kameltypus J, rechte Seite (Mitte links). Abb. 7: Kameltypus J, linke Seite (Mitte rechts). Abb. 4—7 = Maßstab 2:3. Abb. 8: Großer Kameltypus L, rechte Seite (unten links). Abb. 9: Großer Kameltypus L, linke Seite (unten rechts). Abb. 8—9 = Maßstab ca. 1:2.

Abb. 89: Terrakotten; Petra; 1. Jh.p; ?; PARLASCA I., Kamelterrakotten, Abb. 4. ➨ S. 119; 123.

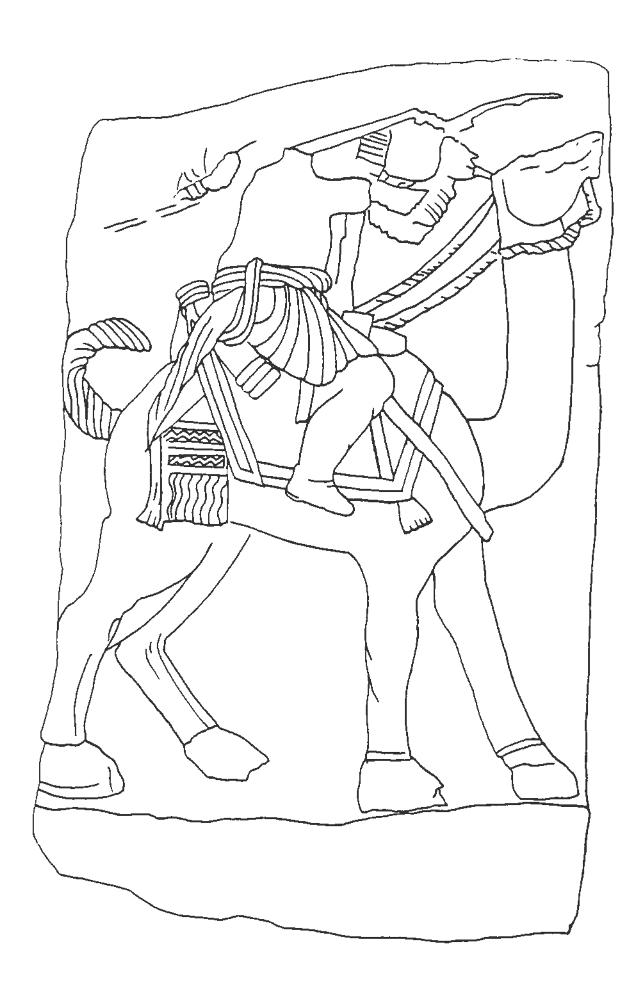


Abb. 90: Relief; Palmyra oder Umgebung; 1. Jh.p; ?; COLLEDGE M.A.R., Palmyra, Fig. 33. ➡ S. *111*; 113; 119; 140; 160.



Abb. 91: Relief; Palmyra oder Umgebung; 1./2. Jh.p; Damaskus, Nationalmuseum; ROSTOVTZEFF M.I., YCS (1935), fig. 47. ➨ S. *11*; 113.

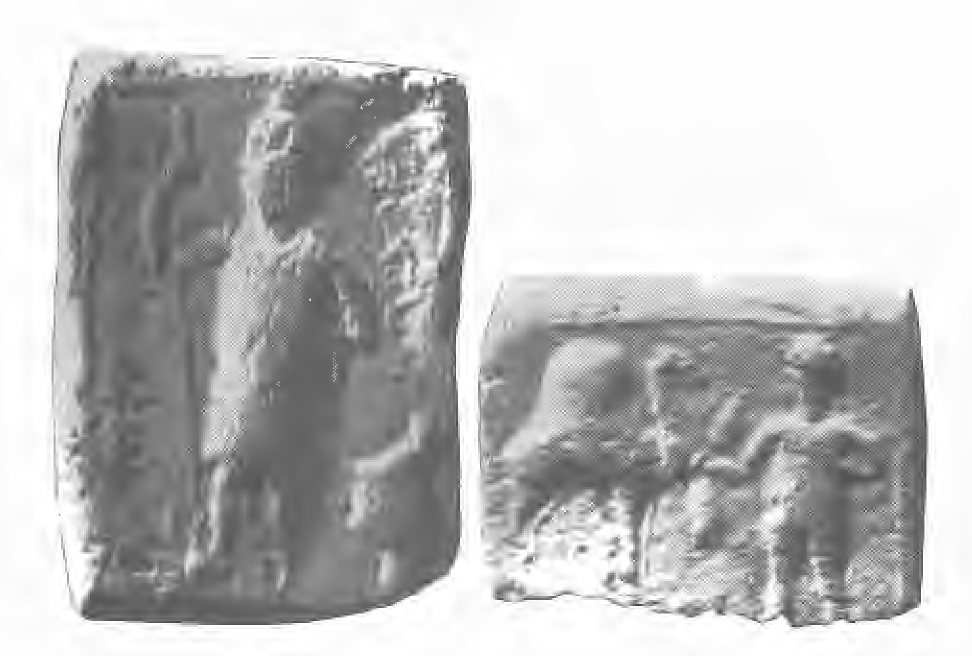


Abb. 92: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; London, BM 102751; ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), XXVII,4. ➡ S. 96; *123*; 140.

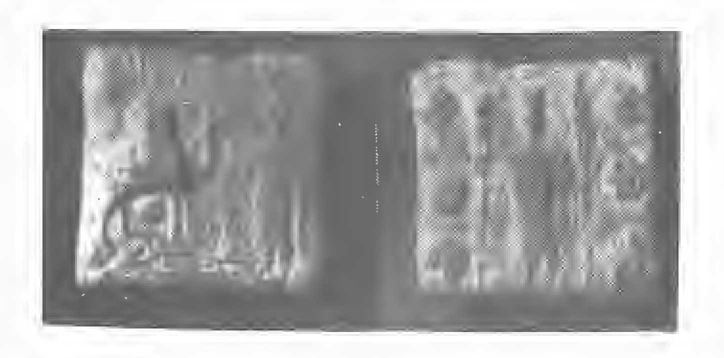


Abb. 93: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Sammlung der Mdme La Vicomtesse d'Andurain; ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), XXVIII,9. ➡ S. 96; *123*; 140.

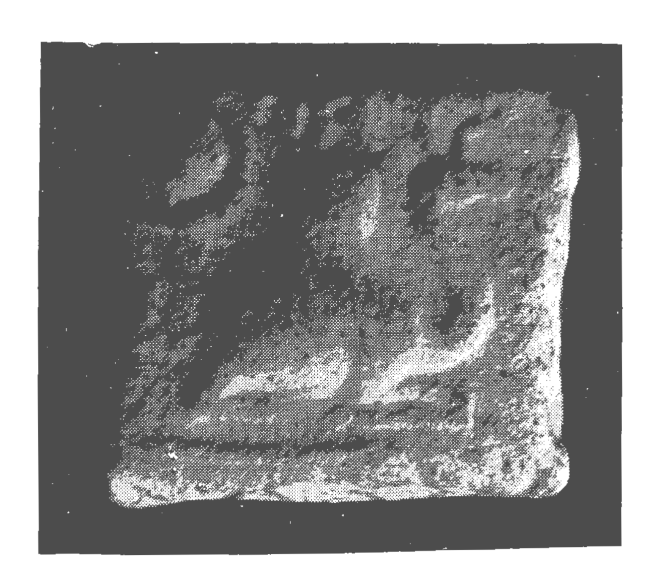


Abb. 94: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Damaskus, Nationalmuseum; ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), XXVII,7. ➠ S. 96; *123*; 140.

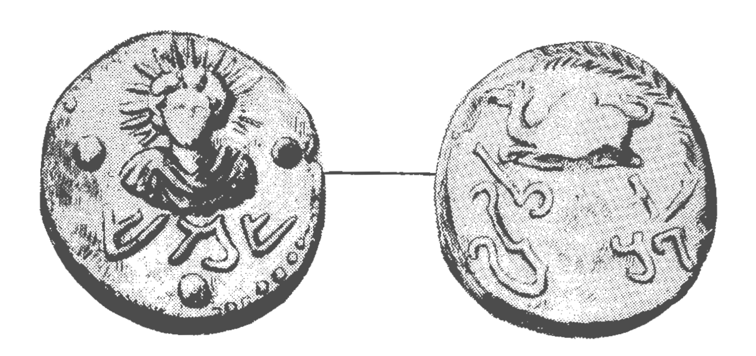


Abb. 95: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Sammlung 'Vogüe'; ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), XXVIII,12. ➠ S. *122*; 125; 140.

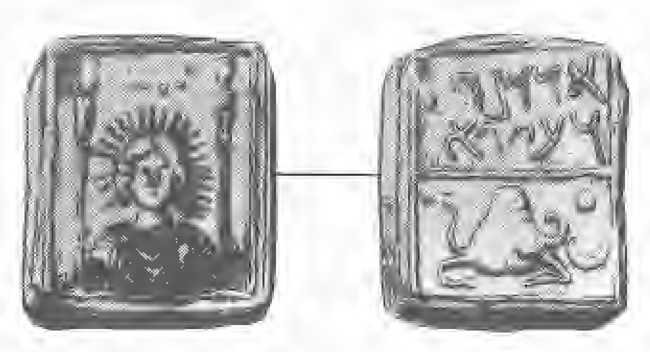


Abb. 96: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Sammlung 'Vogüe'; ROSTOVTZEFF M.I., JRS 22 (1932), XXVIII,11. ➨ S. *122*; 125; 140.

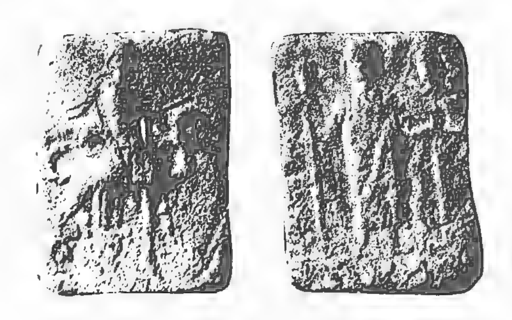


Abb. 97: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Damaskus, Nationalmuseum 568; INGHOLT H./SEYRIG H./STARCKY J./CAQUOT A., Pl. X, Nr. 177. ➨ S. *122*; 140.

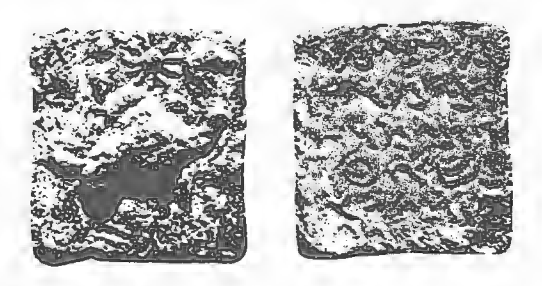
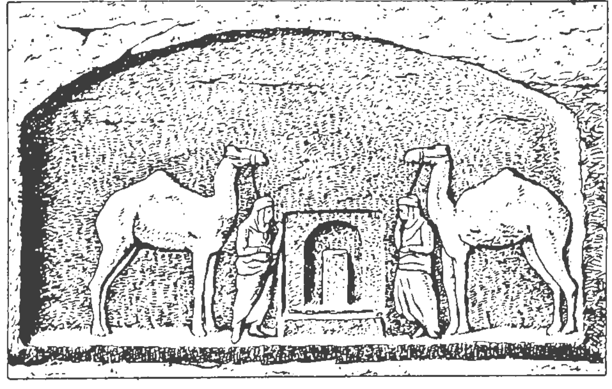


Abb. 98: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Antikenmuseum Berlin 30103; INGHOLT H./SEYRIG H./STARCKY J./CAQUOT A., Pl. X, Nr. 179. ➨ S. *123*; 140.



Abb. 99: Tessera (Ton); Palmyra; 1./2. Jh.p; Damaskus, Nationalmuseum 327; INGHOLT H./SEYRIG H./STARCKY J./CAQUOT A., Pl. XI, Nr. 187. ➨ S. *123*; 140.





Zur vorangehenden Seite

Abb. 100a: Sandsteinrelief; Petra, in der Nähe des Opferplatzes ed-Dēr; gr.-röm. Zeit; in situ; Skizze aufgrund einer Farbfotographie von Othmar Keel (Fribourg). ➨ S. 119; *120*; 140.

Abb. 100b: Sandsteinrelief; Petra, in der Nähe des Opferplatzes ed-Dēr; gr.-röm. Zeit; in situ; fehelerhafte Rekonstruktion von MUSIL A., Arabia Petraea II/1, 148, fig. 117; SCHECK F.R., Jordanien 471. ➨ S. 119; *120*; 140.

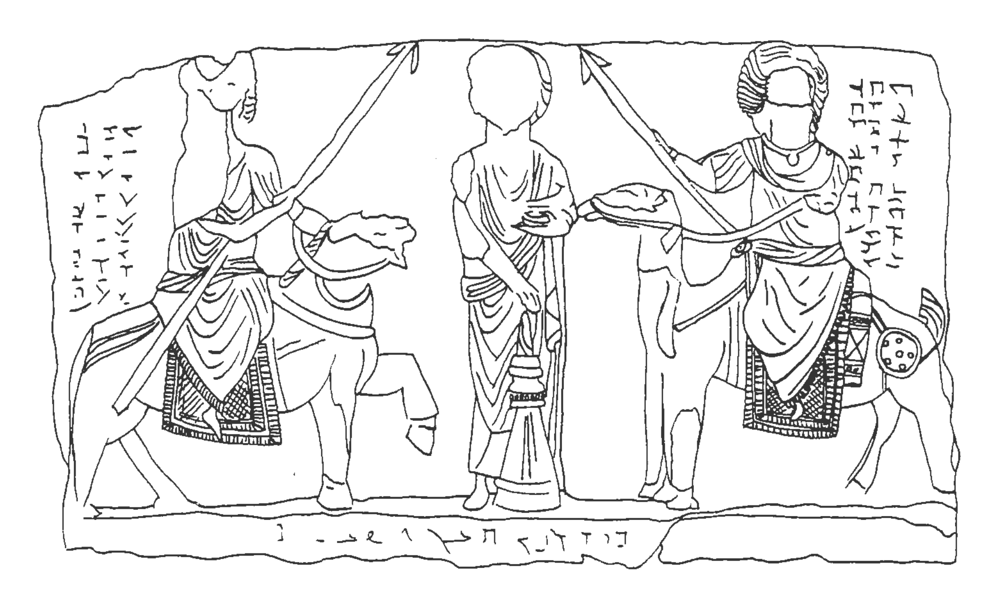


Abb. 101: Relief (Kalkstein); Rās ech-Chaar, nö von Palmyra; 2. Jh.p; Damaskus, Nationalmuseum; DRIJVERS H.J.W., Religion, Pl. LXV; SCHLUMBERGER D., Palmyrène, Pl. XXVII. ➨ S. 111; 113; 119; *121*; A 375; 140; 160.



Abb. 102: Terrakottafigur; H: 15,5; Gerasa; 2. Jh.p; Amman, Arch. Mus. J 2281; DER KÖNIGSWEG, Nr. 281; ILIFFE J.H., QDAP 11 (1945), Pl. II/Nr. 19. ➨ S. *11*; 119; 140.

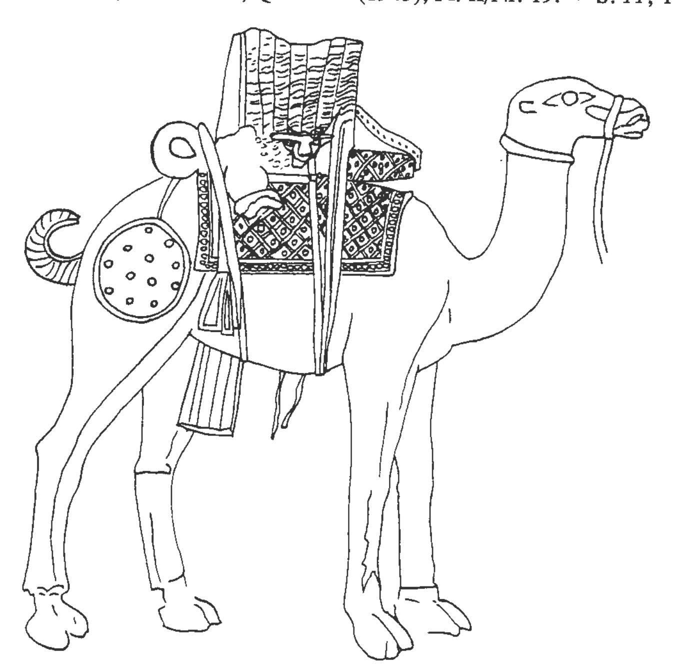


Abb. 103: Relief eines Totenbettes (Fragment), Kalkstein; H: 0,75m/B: 1,15m/T: 0,12m; Palmyra, Südwestseite des Tetrapylons, spätes 2. Jh.p; Polska Akademia Nauk Inv. CD 66; MICHAŁOWSKI K., Palmyre (1960), fig. 158f. ➨ S. 119; 122; A 375.

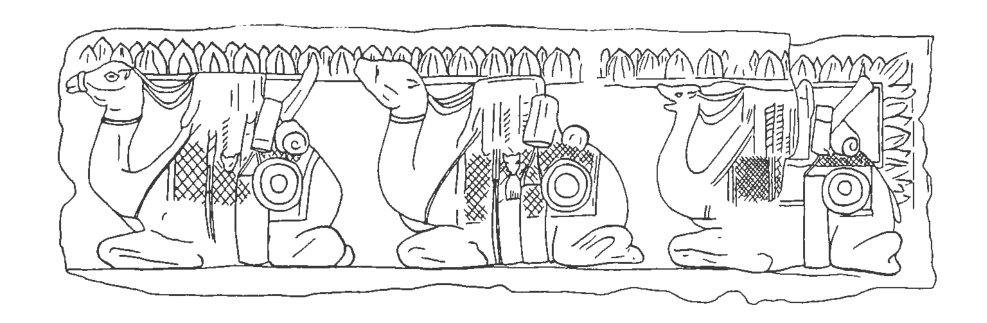


Abb. 104: Architekturrelief (Kalkstein); Palmyra; 150-250p; Palmyra, Mus.Inv. A 24 (1226); INGHOLT H., Berytus 3 (1936) Abb. 1; BOSSERT H.TH., Altsyrien, Abb. 540. ➡ S. 119; *121*; 122; A 375; 160.

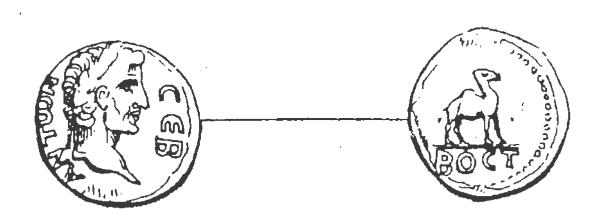


Abb. 105: Münze; Boṣrā; Antonius Pius (138-161p); Am. Num. Soc.; SAULCY F.DE, Numismatique, Pl. XXI,2; BULLIET R.W., Camel 101, Fig. 44. ➡ S. *115*.

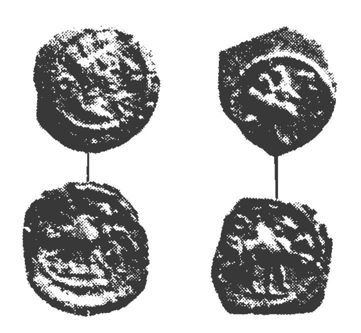


Abb. 106: Münze; Boṣrā; 181/2p; London, BM; HILL G.F., Catalogue, Bd. 28, Pl. III, 6 und 7. ➡ S. *115*.

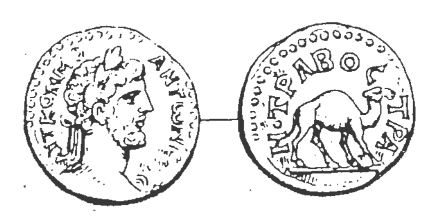


Abb. 107: Münze; Boṣrā; Commodus (180-192p); London, BM; SAULCY F.DE, Numismatique, Pl. XXI,5; HILL G.F., Catalogue, Bd. 28, Pl. III, 16. ➡ S. *115*.



Abb. 108: Terrakottagruppe; H: 8,7/B: 9,2/T: 2,5; Petra; 2./3. Jh.p; Petra, Arch. Mus. J 5768; DER KÖNIGSWEG, NR. 232. ➡ S. *132*.

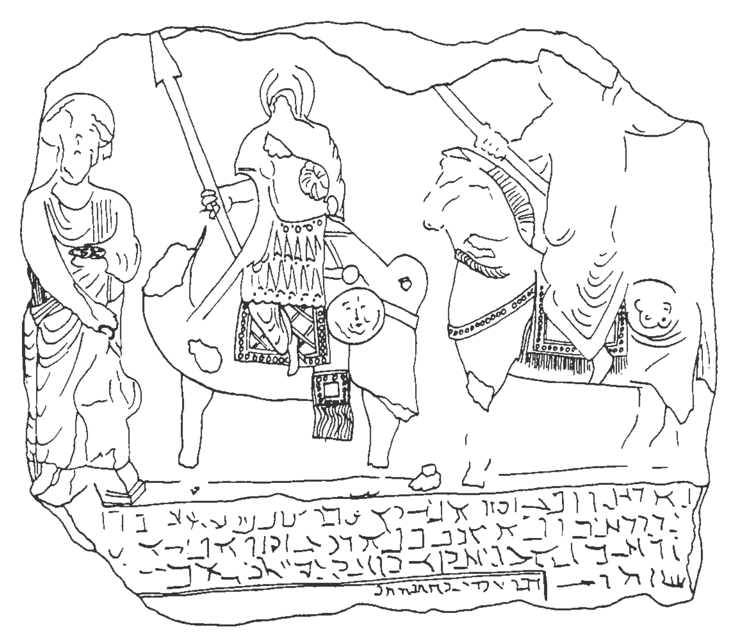


Abb. 109: Kalksteinrelief; Palmyra oder Umgebung; 213p; Aleppo, Museum; DRIJVERS H.J., Religion, Pl. LXVIII,1. ➡ S. 111; 113; 119; *120f*; 140; 160.

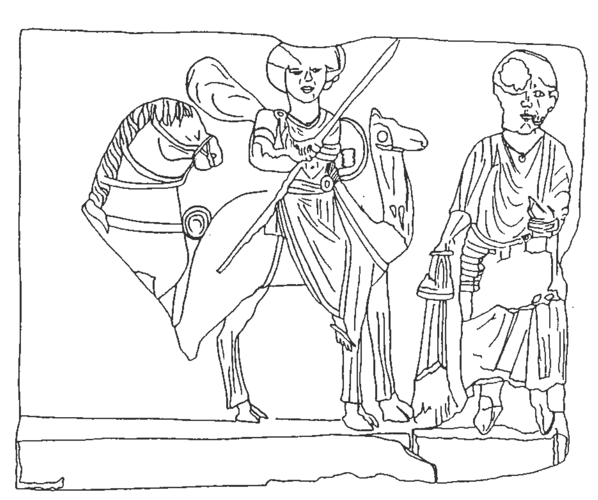


Abb. 110: Kalksteinrelief; Palmyra oder Umgebung; 213p; Damaskus, Nationalmuseum; DRIJVERS H.J., Religion, Pl. LXVIII,2; SCHLUMBERGER D., Palmyrène, Pl. XXXIV. ➡ S. 111; 113; 119; 124; 140.



Abb. 111: Kalksteinrelief; Palmyra (?); ?; Cleveland, USA; nach einer Photographie des Museums. ➡ S. 111; 113; 119; 121; *124*; 140; 160.

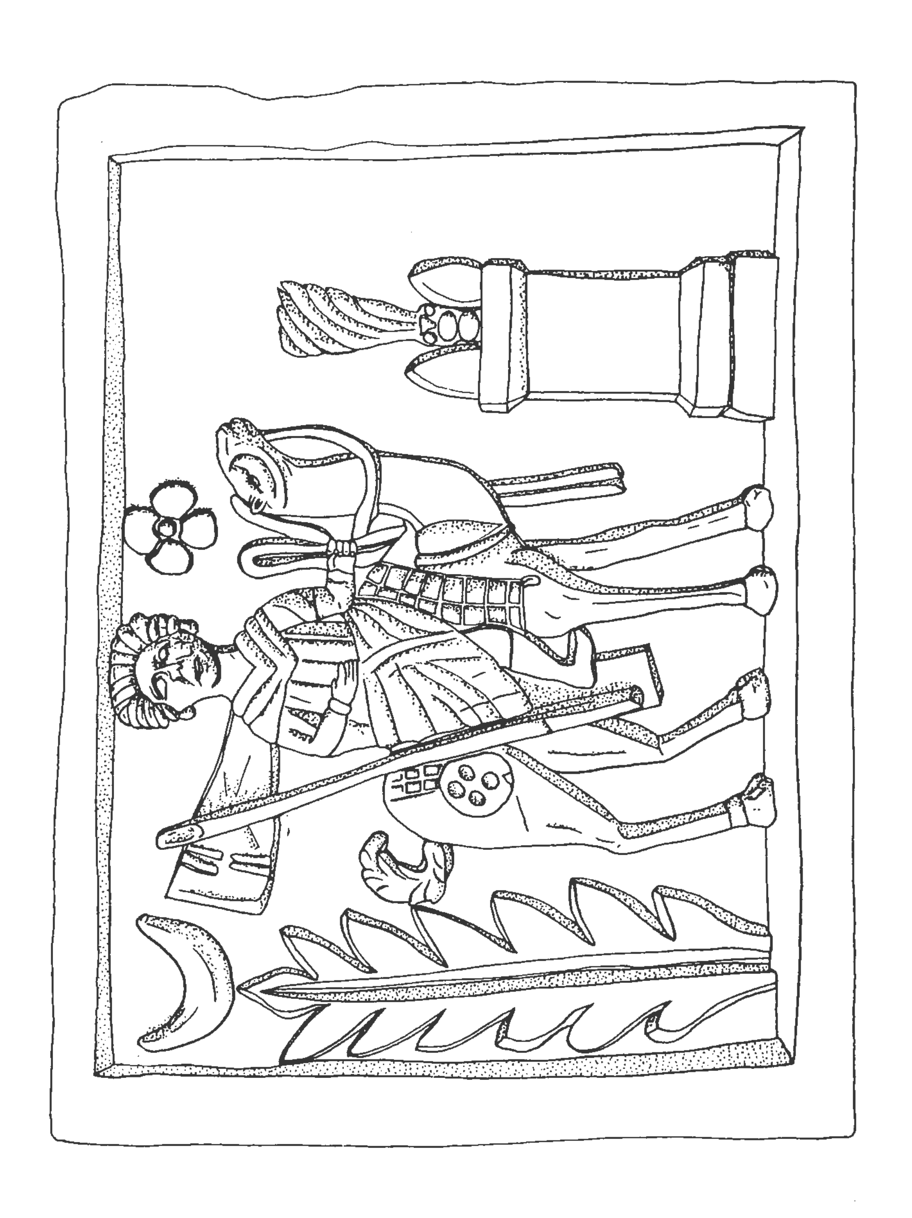


Abb. 112: Relief; Dura-Europos; 2./3. Jh.p; Yale Gallery of Fine Art; Brown F.E., Excavation at Dura, Pl. XXXI; SEYRIG H., SYRIA 47 (1970), fig. 3. ➨ S. 111; 113; 119; 121; *122*; 124; 140.

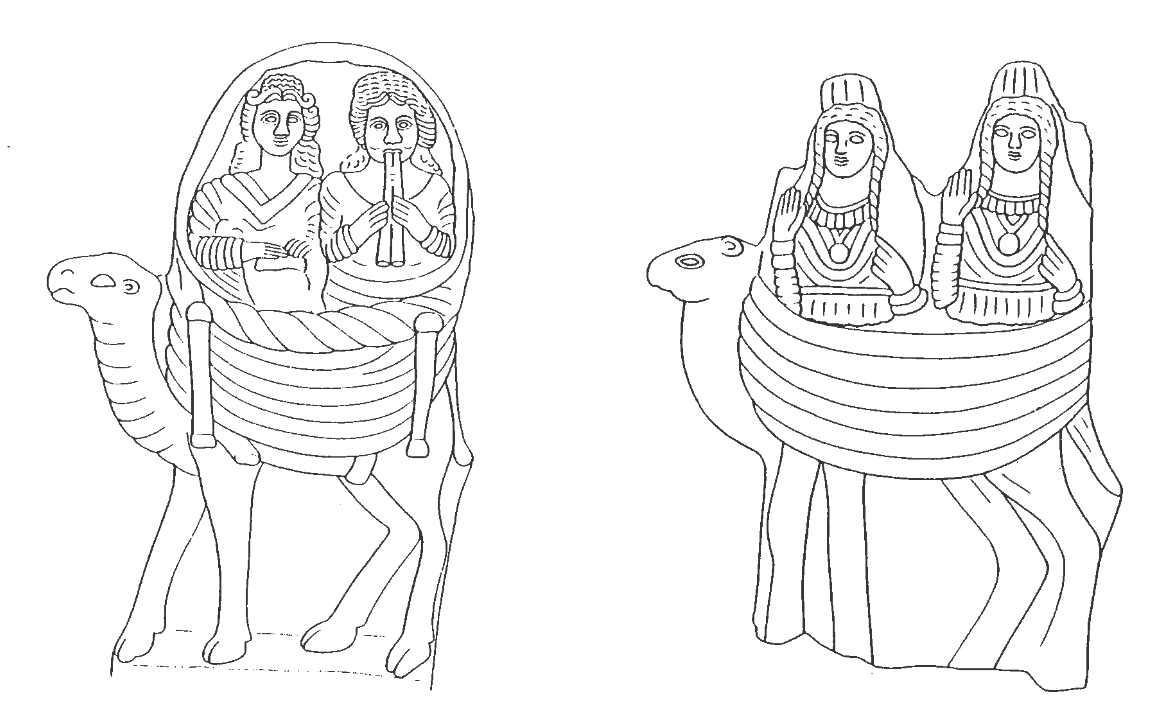


Abb. 113: Terrakotta (urspr. farbig); Syrien, griechisches Kunsthandwerk; 2./3. Jh. p; Paris, Louvre, AO 6608; WINTER U., Frau, Abb. 512; CUMONT F., Etudes syriennes, Fig. 94. ➨ S. *131*; 132f; 228f.

Abb. 114: Terrakotta (urspr. farbig); Syrien, griechisches Kunsthandwerk; 2./3. Jh. p; Paris, Louvre, AO 6619; WINTER U., Frau, Abb. 511; CUMONT F., Etudes syriennes, Fig. 94. ➨ S. 97; *131*; 132f; 228f.

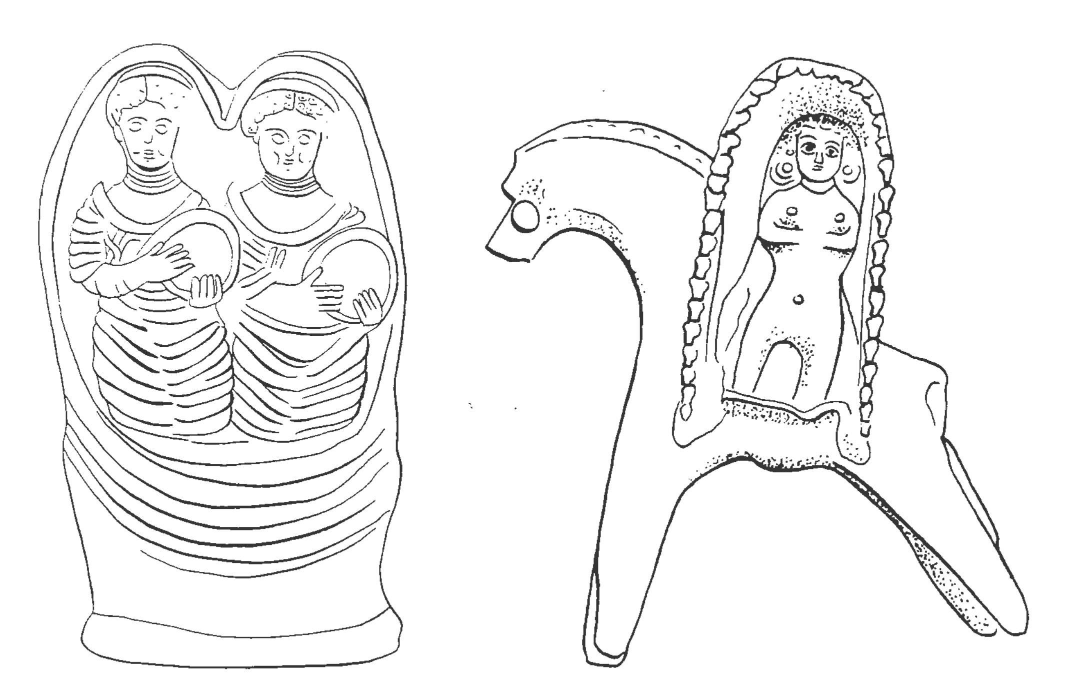


Abb. 115: Terrakotta (urspr. farbig); Syrien, griechisches Kunsthandwerk; 2./3. Jh. p; Damaskus, Nationalmuseum; ROSTOVTZEFF M.I., YCS 5 (1935), Fig. 17; Umzeichnung: H. KEEL-LEU. ➡ S. 97; *132f*; 228f.

Abb. 116: Terrakotta; Syrien, orientalischer Stil; 2./3. Jh.p; Paris, Louvre; ROSTOVTZEFF M.I., YCS 5 (1935), Fig. 23; Umzeichnung: H. KEEL-LEU. ➡ S. 97; *132*; 228f.



Abb. 117: Wandmalerei; Dura-Europos, Synagoge, Westwand; 245p; Damaskus, Nationalmuseum; GOODENOUGH E.R., Jewish Symbols 11, Pl. 334. ➠ S. 136; A 391; *226*.



Abb. 118: Bodenmosaik; Konstantinopel, Grosser Palast; 5. Jh.; in situ; COCHE DE LA FERTÉ E., L'art de Byzance, Abb. 17. ➡ S. A 276; 120; *125*; 140.



Abb. 119: Bodenmosaik; Beth Schean, Kloster der 'Jungfrau Maria'; 567p; in situ; FITZGERALD G.M., PEQSt 1931, Pl. I-IV; ISRAEL, Frühe Mosaiken, Pl. XX. ➡ S. A 276; 120; *125*; 140.



Abb. 120: Bodenmosaik; Nebo, Mosesheiligtum, Baptisterium; 531p; in situ; BYZANTINISCHE MOSAIKEN AUS JORDANIEN, Taf. II. ➨ S. A 276; 120; *125*; 140.



Abb. 121: Bodenmosaik; Madaba, Kirche des Khader, Mosaikfussboden des Mittelschiffes; 6. Jh.; in situ; BYZANTINISCHE MOSAIKEN AUS JORDANIEN, Taf. III. ➡ S. A 276; 120; *125*; 140.



Abb. 122: Bodenmosaik; Dēr el-ʿAdas; 6. Jh.; Festung zu Boṣrā; BYZANTINISCHE MOSAIKEN AUS JORDANIEN, Abb. 142. ➡ S. A 276; 124; *126*; 140; 198.

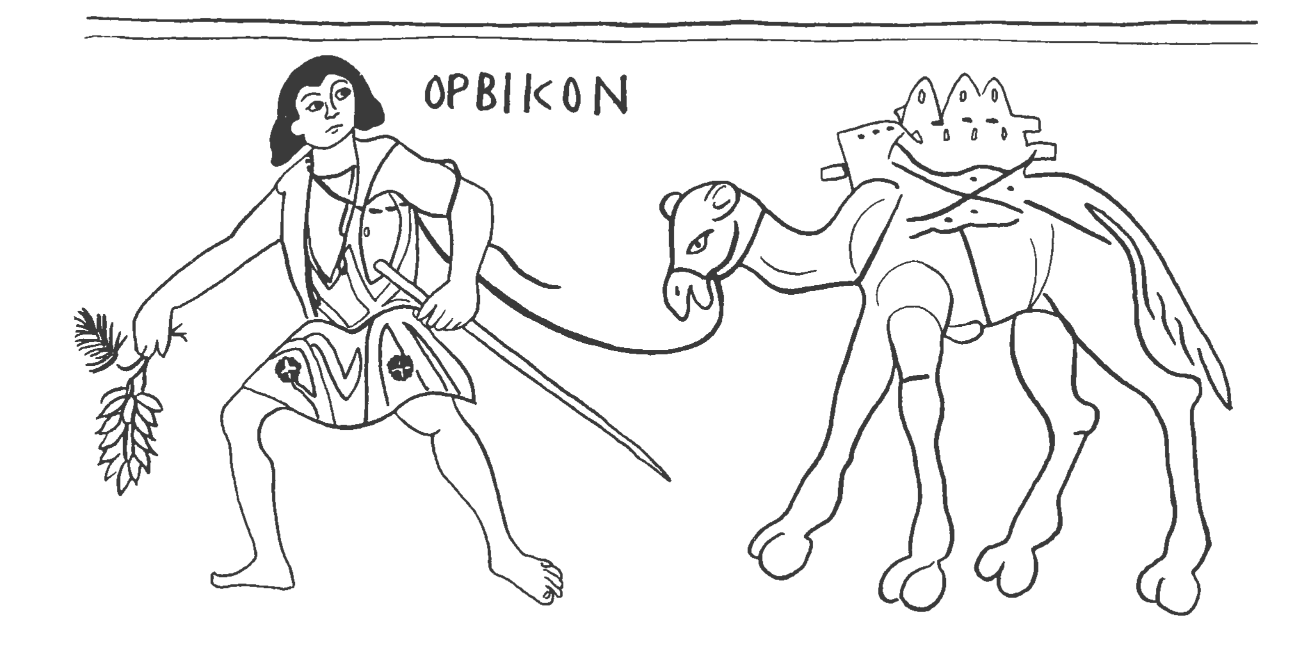


Abb. 123: Bodenmosaik; bei Kissufim; um 570p; Beerscheba, Negevmuseum; OLB II, Abb. 102a; KOHEN R., Qadmoniot 12 (1979), hintere Umschlagseite. ➡ S. A 276; 119; 140; 198.



Abb. 124: Buchillustration; Maqmat von al-Hariri; 1237p; Bibliothèque nationale, Paris; 'KALENDERBLATT', Ms. arabe 5847 [Schefer Hariri], folio 94v. ➡ S. A 276; 126; *128*.



Abb. 125: Wandmalerei; Ägypten; Anfang 20. Jh.?; SCHECK F.R., Jordanien, 438. ➡ S. A 276; 126; *128*.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The* ΗΛΘΟΝ*-Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977. Vergriffen.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978. Vergriffen.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979. Out of print.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea - Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire.* Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages, 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.* The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat.* Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes.* X–60 Seiten. 1985.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.* Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead.* A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.

Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel.* Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XIV–196 Seiten. 1986. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne.* 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.

Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath.* 160 Seiten. 1986.

Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder.* Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.

Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaïe 13,1-14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu - Der Herr der Fremdländer.* XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 Seiten, 9 Tafeln. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 Seiten. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13-21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 95 ERIK HORNUNG (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Egypte au Moyen Age et à la Renaissance.* 268 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. XXII Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica.* On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 Seiten. 16 Seiten Abbildungen. 2 Tabellen. 1991.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 Seiten. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden.* XII–408 Seiten. 1991.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zum vorliegenden Buch:

Die Soziologie, die Anthropologie und neuerdings auch die Ethnoarchäologie beschäftigen sich immer häufiger mit nicht-sesshaften Bevölkerungsgruppen im Alten Orient. Dabei stehen alte Texte, Survey-Daten und ethnologisches Vergleichsmaterial als Arbeitsgrundlagen im Vordergrund. In der vorliegenden Arbeit werden die oft vernachlässigten altorientalischen Bilddokumente ausgewertet, welche – meistens aus der Perspektive der Sesshaften – nomadische Gruppen abbilden.

Diese Bilddokumente werden in einem ersten Teil nach Grossregionen erfasst und in ihren geopolitischen Kontext gestellt. In *Ägypten,* wo die Grenzen zwischen Kulturland und Wüste sehr klar verlaufen, gibt es eine gewisse Tradition der Zusammenarbeit mit Nomaden als Viehzüchtern, Erzschürfern oder Reiseleitern im Ausland und der Aufnahme solcher Gruppen in Hungerzeiten. In den Zeiten ägyptischer Dominanz in Vorderasien herrscht jedoch das Bild der barbarischen Feindesmasse vor, und Nomaden werden nur noch als Söldner integriert. In *Mesopotamien* führen die di- und polymorphen Zonen des Landes zu vielgestaltigen Interaktionen und besonders unter assyrischer Vorherrschaft zu einer Situation des «permanenten Krieges», welche auf grossen Palastreliefs ihren Niederschlag finden. Während Nomaden in diesen Zentren der sesshaften Kultur mehrheitlich als Negativfolie für die Propaganda der eigenen Lebensart missbraucht werden, fliessen in den Randregionen *Syriens* und *Palästinas* auch positive Elemente in die Kunst ein, besonders im Motiv des auf einem Esel reitenden Fürsten, in *Palmyra* auch in Gestalt nomadischer Sitten und Gebräuche.

Der zweite Teil, der sich mit nomadischen Zeichen und Strukturen, aber auch grösseren, für das Nomaden-Image aufschlussreichen Texteinheiten im Alten Testament beschäftigt, macht deutlich, dass in Altisrael selber distanzierte und intime Betrachtungen des Nomadentums möglich waren. Verantwortlich dafür war die äusserst polymorphe Struktur des Landes. Am Rande einer vorwiegend bäuerlichen Kultur mit wenigen kleinen, städtischen Zentren waren immer Nomaden präsent, die in Zeiten kultureller Dekadenz als Usurpatoren verlassener Landstriche an Bedeutung gewannen. Das Nomadentum als Lebensideal gab es nicht. Der Einfluss seiner akephalen Sippenstruktur war jedoch in vielen Lebensbereichen bestimmend. Man fühlte sich mit nomadisierenden Stämmen der Nachbarschaft verwandt, betrachtete andererseits aber eindringende Gruppen als Feinde.

Das Image der Nomaden erweist sich somit als sehr viel facettenreicher als das bei uns noch vorherrschende Klischee umherziehender Hirten. Die daraus für uns resultierenden terminologischen Unsicherheiten werden durch ikonographische Anschaulichkeit kompensiert. Die nomadische Lebensweise wird zudem durch die Deutung des Bildmaterials aus dem Dunkel der Geschichtslosigkeit herausgerissen. Wie sich besonders anhand der Kameldomestizierung und des Zeltbaus zeigen lässt, hat das Nomadentum für den ganzen Orient bedeutsame Entwicklungen vorzuweisen.